

# عُيُونُ مَسَائِدِ النَّفْسِ

و

سِرِّهِ الْعُيُونِ فِي شَرْحِ الْعُيُونِ

مؤلف:

آية الله العظمى محمد حسين آل كاظمي



مؤسسة انتشارات اميركبير

تهران - ۱۳۸۵



## الفهرست

خطبه

٣

متن عيون مسائل النفس

٣١

شرح العيون في شرح العيون

٦٩

ينبوع الحياة

٩١

عين ١ - في اثبات وجود النفس من حيث هي نفس

٩٣

عين ٢ - في تحديد النفس من حيث هي نفس

١٠٩

عين ٣ - في اثبات وجود النفس الانسانية

١١٥

عين ٤ - في آراء القوم في النفس

١٩٤

عين ٥ - في اثبات ان النفس الانسانية بل الحيوانية غير الجسيمة والمزاج

٢٠٧

عين ٦ - في ان النفس الانسانية جوهر

٢١٥

عين ٧ - في ان البدن مرتبة نازلة للنفس

٢١٩

عين ٨ - في تأثير كل واحد من النفس والبدن عن الآخر

٢٢٧

عين ٩ - في تكون جوهر النفس هل هي جسمية الحدوث اوروحانية

٢٥٧

عين ١٠ - في تكون مادة الجنين

٢٦٥

عين ١١ - في الفرق بين الروح البخاري والروح الانساني

٢٧١

رسالة قسطا بن لوقا اليوناني في الفصل بين الروح والنفس

٢٨٥

عين ١٢ - في المزاج الأعدل تفيض عليه نفس افضل

٢٩٣

عين ١٣ - في معنى اعتدال المزاج

٢٩٧

عين ١٤ - في مبحث النفس مشترك فيه بين الطبيعي والالهي

٢٩٩

عين ١٥ - في جامع اجزاء البدن وحافظها

٣٣١

عين ١٦ - في تعديد القوى

٣٣٥

عين ١٧ - في النفس كل القوى

- عين ١٨ - في علم النفس بذاتها وقواها وافعالها ٣٤٣
- عين ١٩ - في النفس تدرك بعض الاشياء بقواها وبعضها بذاتها ٣٦٣
- عين ٢٠ - في الغذاء معد النفس لان تصنع بدنها باذن بارئها ٣٧١
- عين ٢١ - في ان نفس الحيوان مجردة تجرداً غير تام ٣٧٣
- عين ٢٢ - في تجرد النفس الانسانية تجرداً غير تام ٣٨٩
- عين ٢٣ - في تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً ٣٩٥
- عين ٢٤ - في ان للنفس الناطقة الانسانية فوق التجرد العقلاني ٣٩٩
- عين ٢٥ - في ان النفس لا تفسد بفساد بدنه العنصري ٤٠٥
- عين ٢٦ - في ان النفس عين مدركاتها مطلقاً ٤٠٩
- عين ٢٧ - في خروج النفس من القوة الى الفعل وفي مخرجها ٤١١
- عين ٢٨ - في ادراك النفس حقائق الاشياء ٤١٣
- عين ٢٩ - في ان الادراك منوع ٤٣١
- عين ٣٠ - في الحواس الظاهرة والباطنة ٤٣٥
- عين ٣١ - في الوهم عقل ساقط ٤٦٣
- عين ٣٢ - في المصورة ٤٧١
- عين ٣٣ - في الانشاء والانتزاع ٤٧٥
- عين ٣٤ - في سهو النفس ونسيانها ثم تذكرها ٤٨٧
- رسالة نفس الامر ٤٩٥
- عين ٣٥ - في علمي الحسولي والحضوري للنفس ٥١٩
- عين ٣٦ - في ان للانسان ادراكات فوق طور العقل ٩٢٣
- عين ٣٧ - في علم النفس بالصور ٥٢٩
- عين ٣٨ - في ان تعقل النفس المعقولات امر ذاتي لها ام لا ٥٣٣
- عين ٤٠ - في المناسبة بين مدركات النفس وبين مدركاتها والمناسبة بين النفس وبين الغيب الالهي ٥٤٣
- عين ٤١ - في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعه ٥٤٩
- عين ٤٢ - في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة ٥٥٣
- عين ٤٣ - في ان النفس كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد ٥٥٥
- عين ٤٤ - في ان الانسان طبيعي ومثالي وعقلي والهي ٥٦١

- عين ٤٥ - في ان الانسان ذو مقامات اربعة بوجه آخر ٥٦٥
- عين ٤٦ - في اثبات القوة القدسية ٥٧٣
- عين ٤٧ - في ان النفس العاقلة تحدث في الاربعين غالباً ٥٧٩
- عين ٤٨ - في تطابق الكونين ٥٨٧
- عين ٤٩ - في سعادة النفس ٦٠٩
- عين ٥٠ - في انشاء النفس ابدانها المثالية وظهورات الكمل في العوالم ٦٣٥
- عين ٥١ - في الرؤيا ٦٤٩
- عين ٥٢ - في ان موت الانسان هو انقطاعه عن غيره وارتقائه الى بارئته المتوفى اياه ٦٥٩
- عين ٥٣ - في ان وزان القبر في النشأتين وزان الانسان فيهما ٦٧٣
- عين ٥٤ - في التماسخ ٦٧٧
- عين ٥٥ - في التكامل البرزخي ٦٨٥
- عين ٥٦ - في ان النفس لها ان تخلف في مادة بدنها العنصري صورة تستبقى المادة على طبيعتها ٦٩٩
- عين ٥٧ - في المزاج العنصري والروحاني ٧٠٧
- عين ٥٨ - في ان الخيال في الاخرة يصير عين الحس ويتحد به ٧١٣
- عين ٥٩ - في ان للانسان معادين جميعاً ٧٢١
- عين ٦٠ - في انواع الساعة القلب وغيرها ٧٤٩
- عين ٦١ - في ان العلم والعمل جوهرا ٧٧١
- عين ٦٢ - في ان الجزاء في طول العلم والعمل بل هو انفسهما ٧٨٣
- عين ٦٣ - في تجسم الاعمال ٧٨٩
- عين ٦٤ - في ان الانسان في هذه النشأة نوع تحت افراد وفي الاخرة جنس تحت انواع ٧٩٩
- عين ٦٥ - في ان لذات النفس وآلامها في هذه النشأة من مقوله الانفعال وفي الاخرة من مقولة الفعل ٨١١
- عين ٦٦ - في التمكن من معرفة النفس والعجز عن معرفتها ٨١٥



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لمن علّم بالقلم علّم الانسان ما لم يعلم والصلوة والسلام على أئمة الأمم سيما على سيدهم الخاتم وآله الهادين الى الطريق الأمم وعلى من اتبع هديهم من العرب والعجم.

وبعد فهذه «عيون مسائل النفس» اجري رب ن والقلم على عبده الحسن الآملي وأنعمها عليه واكرم، يهديها الى بغاة معرفة النفس من أولى الهمم. نبتدي بذكر كلمات قرآنية وروائية تتركاً وحضاً على الإهتمام بمعرفة النفس، وهي ما يلي:

قال الله تعالى شأنه: وكل انسان الزمناء طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتاباً يلقيه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً (الإسراء ١٤ و ١٥). وقال عز من قائل: ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم اولئك هم الفاسقون (الحشر ٢٠).

وفي أمالي علم الهدى الشريف المرتضى: ان بعض ازواج النبي - صلى الله عليه وآله - سألته متى يعرف الانسان ربه؟ فقال: اذا عرف نفسه. (ج ١ ص ٢٧٤ ط مصر). وفيه أيضاً انه صلى الله عليه وآله وسلم قال: اعلمكم بنفسه اعلمكم بربه (ج ٢ ص ٣٢٩ ط مصر).

وفي غرر الحكم ودرر الكلم للعالم الأوحدي عبدالواحد الآمدي عن الوصي أمير المؤمنين علي عليه السلام: العارف من عرف نفسه فاعتقها ونزّهاها عن كل ما يبعدها. وفيه أيضاً عنه عليه السلام: عجبت لمن ينشد ضالته، وقد اضلّ نفسه فلا يطلبها. وفيه أيضاً عنه عليه السلام: لا تجهل نفسك فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل

شيء.

رووا عن امام الملك والمملوك جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في تفسير قوله سبحانه في سورة الانسان «وسقاهم زهم شراباً طهوراً» انه فسرّه بقوله: «يطهرهم عن كل شيء سوى الله إذ لا طاهر من تدنس بشيء من الأكوان إلا الله» كما في تفسير مجمع البيان لأمين الاسلام الطبرسي.

قال صاحب العوارف: قال الصادق عليه السلام: إن الله اخترعني من ذاته وانا غير منفصل عنه إذ نور الشمس غير منفصل عنها، ثم ناداني بي، وخاطبني مني ثم قال لي: من انا منك ومن انت مني؟ فأجبت بلطافتي أنت كلي واصلي، منك ظهرت وفي اشرفت، انا كلمتك الأزلية وفطرتك الذاتية، كناني قديم وعياني محدث، من عرفني وصفك، من اتصل بي وصفني عزتك، لست غيري فيكون اعدادا، ولا من شيء خلقتني فيكون معادي الى ماسواك، كنت قبل رتقا وفي ذاتك حقا فاطلقتني ولم تفصلني فانت مني بلا تبعض، وانا منك بلا حول، انت مني باطن وانا منك ناطق، فبي تحمد، وانا البعض وانت الكل، وانا معكم اسمع وأرى.

في الكافي باسناده الى أبي بصير عن الامام أبي عبد الله الصادق عليه السلام: ان روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها (ج ٢ ص ١٣٣ من المعرب).

الباب السابع عشر من معالم الزلفى للمحدث البحراني: سعد بن عبد الله القمي في بصائر الدرجات باسناده عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام: مثل روح المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق اذا خرجت الجوهرة منه ا طرح الصندوق ولم يعبأ به. قال: ان الارواح لا تمازج البدن ولا تواكله، وانا هي اكليل البدن محيطه به.

الف - عين في اثبات وجود النفس من حيث هي نفس: فنقول: انا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار، لا على وتيرة واحدة من غير ارادة، وليس ذلك الذي هو مبدء تلك الآثار لها للمادة الأولى لكونها قابلة محضة، ولا لجسميتها المشتركة بين جميع الأجسام. وكل ما يكون مبدء الصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فانا نسميه نفساً من جهة ما هو مبدء هذه الأفاعيل.

ب - عين في تحديد النفس من حيث هي نفس: وهو أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. معناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق.

ج - عين في اثبات وجود النفس الانسانية: إن أول الادراكات على الاطلاق وأوضحها هو ادراك الانسان نفسه؛ فليفرض واحد منا أنه خلق كاملاً دفعةً في هواء طلق لا يدرك شيئاً من أعضائه والخارج عنه، فهو حينئذ لا يغفل عن ذاته وقد غفل عن غيرها. وأيضاً انت لا تغفل عن ذاتك أبداً، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنسأه أحياناً، فانت انت.

د - عين في آراء القوم في النفس: قد عدّ بعضهم المذاهب في حقيقة النفس أربعة عشر مذهباً، وقال بعضهم: قيل في النفس أربعون هولاً، وقال آخر: اختلف الأولون والآخرون على مرّ الأيام والأعوام في النفس الناطقة، على زهاء مائة قول. والحق أن النفس جوهر مجرد عن المادة الجسمانية وعوارضها على مراتب التجرد، ولها تعلق بالبدن، تعلق التدبير والتصرف الإستكمالي، والبدن مرتبتها النازلة. والآراء الأخرى إما باطلة، أو مأولة الى الحق.

هـ - عين في أن النفس الانسانية بل الحيوانية غير الجسمية والمزاج: لو كان المزاج هو النفس، لكان يجب أن يكون المزاج موجوداً قبل المزاج، اذ كان هو الغاية المحركة للعناصر الى الإمتزاج؛ بل النفس حافظة للمزاج. وايضاً الانسان فيه قوة تدرك المعقولات، ومدرّك المعقولات لا يصحّ أن يكون جسمانياً، فلا يصحّ أن تكون تلك القوة مزاجاً.

و - عين في أن النفس داخلية في مقولة الجوهر: العين الثالثة تفيد جوهريتها ايضاً، وكذلك أدلة تجردها مطلقاً. وايضاً إذا تركب أمر من أمرين تركيباً طبيعياً أحدهما معلوم الجوهرية، والآخر مشكوكها، وأردت أن تعرف هل هو جوهر صوري أو عرض تابع؟ فأنظر الى مرتبته في الوجود، ودرجته في القوة والضعف: فإن كان وجوده أقوى من وجود ما انضم اليه والآثار المرتبة عليه أكثر، فاعلم أن نسبة التقويم العلوية اليه أولى من نسبة التقويم المعلولة اليه بالقياس الى قرينه، بعد أن يثبت عندك أنه لا بدّ في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما، وعلوية و معلولة ما بين جزئيه، فيعلم أن نسبة الجوهرية اليه أولى، لأن مقوم الجوهر أولى بالجوهرية. وإن كان ذلك الأمر أضعف تحصلاً وأخس وجوداً، فاعلم أن المضموم اليه مستغنى القوام عنه، فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عنه فيكون إما مادة له أو عرضاً قائماً.

فنعول: لما كان جوهرية البدن مسلمة، والبدن قائم بالنفس، فمقوم الجوهر أولى بالجوهرية.

ز - عين في أن البدن مرتبة نازلة للنفس: النفس تمام البدن؛ يحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني. وجوهر النفس باعتبار ربوبيته للبدن يسمى روحاً، والبدن

تجسّد الروح وتجمّسه، ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة بلا تحجاف من الطرفين، سبحانه من كثف اللطيف ولطف الكثيف؛ فالبدن في النفس لا أنّ النفس في البدن، بل التعبير عن الظرفية بالتوسع، قال الوصي عليه السلام: «الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ وَالْآخِرَةُ مُحِيطَةٌ بِالدُّنْيَا». وقد سمعت عن الامام الصادق عليه السلام: «أَنَّ الْأَرْوَاحَ لَا تُمَارِجُ الْبَدَنَ وَلَا تُؤَاكِلُهُ، وَإِنَّمَا هِيَ إِكْلِيلُ الْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ».

ح - عين في انفعال البدن عن الهيئات النفسانية، وتأثر النفس عن البدن: وذلك التأثير في الجانبين يختلف شدة وضعفاً، بحسب اختلاف استعدادات النفوس وأمزجتها وأحوالها، ويتفاوتون بذلك في اخلاقهم الفاضلة والردلة. وهذه العين، ينشعب منها جداول كثيرة معجبة مدهشة في تأثر كل واحد من النفس والبدن عن الآخر، وصدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية.

ط - عين في تكون جوهر النفس: هل هي جسمية الحدوث والتصرف، أوروحانية الحدوث والتصرف؟ وبعبارة أخرى هل هي حادثة بحدوث البدن، أو حادثة مع حدوث البدن؟. والقولان متفقان في أنها روحانية البقاء والتعقل، «فَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»<sup>١</sup>. وذهب المتأخرون من المساء الى القول الثاني، وهو ذو شعب. والحق أنّ النفس جسمية الحدوث والتصرف حادثة بحدوث البدن متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت. وهي تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور الى طور، والنطفة قد فاضت عليها من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جهرية؛ أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج، وثانيها الصورة النباتية، وبعدها الجوهر الحيواني، وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرّد وارتفع عن المادة ذاتاً، ثم ادراكاً و تدبيراً وفعلاً وتأثيراً؛ فنفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها. وأمّا الذي اشتهر من افلاطون من أن النفس قديمة، فمراده من قدمها قدم مُبدِعِها ومُنشِئها الذي سنعود اليه النفس بعد انقطاعها عن الدنيا، واليه يؤول كلام الامام الصادق - عليه السلام - في الحديث السابق ذكره: «كناني قديم، وعياني مُحَدَّثٌ».

ي - عين في تكون مادة الجنين، واستحالاتها الى أن يتم: قوله عز من قائل: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ»<sup>١١</sup> الآية، ينادى بأن النفس حادثة بالبدن لا مع البدن، وهي قوة في غاية الشرف بالنسبة الى سائر القوى، منطبعة في الجسم، وهذه القوة لا اعتلاء جوهرها، كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة. وهذه القوة بالقوة انسان؛ أي في تحت تدبير الملكوت تصير خلقاً آخر، ثم تخرج الى الفعلية بالاشتداد الوجودي والحركة في الجوهر وتجدد الأمثال ذلك تقدير العزيز العليم، على ما اشير اليه في التاسعة.

والكلام في تفصيل استحالات مادة الجنين الى أن يتم يطلب في الخامس من تاسعة حيوان الشفاء<sup>١٢</sup> وفي الفصل الثالث عشر من الباب الثالث من نفس الأسفار في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن<sup>١٣</sup> ففي الأول أن أول الأحوال زبدية المنى وهو من فعل القوة المصورة، والحال الأخرى ظهور النقطة الدموية في الصفاق وامتدادها في الصفاق امتداداً ما، وثالث الأحوال استحالة المنى الى العلق، وبعدها استحالته الى المضغة، وبعدها استحالته الى تكون القلب و الأعضاء الأولى وأوعيتها، وبعدها تكون الأطراف، الى آخر ما أفاد.

يا - عين في الفصل بين الروح البخاري، والروح الانساني: الروح البخاري هو الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى. وهو جسم لطيف ذو مزاج متكون من صفوة الأخلاط الأربعة وهو ألطف الأجسام الباقية من أجزاء البدن وأدقها وأصفاها. ولذلك كان أشد قبولاً لأفعال النفس من سائر أجزاء البدن. والروح الانساني أي النفس الناطقة ليس بجسم، بل جوهر مجرد عن المادة وأحكامها. والروح والنفس يطلقان بالاشتراك الاسمي عليهما. والروح البخاري مطبئة أولى للنفس الناطقة في تعلقها بالبدن أي علة قريبة للحياة البدن، والنفس علة بعيدة لها. والروح البخاري يحويه البدن، وأما الروح الانساني فالبدن مرتبة نازلة منه من حيث هو بدنه. والروح البخاري اذا فارق البدن يبطل ويفسد، وأما الروح الانساني فهو باقي بحيوته الأبدية، وانما يبطل بعض افعاله من بدنه العنصري. وحيث إن الروح البخاري جسم لطيف ذو مزاج و مطبئة أولى للروح الانساني، فكلما كان

١. المؤمنون: ١٢.

٢. الشفاء، ج ١، ص ٤٣٦ - الطبع الحجري الأول.

٣. الأسفار، ج ٤، ص ٣٥، الطبع الرحلي الأول.

مزاجه أعدل كان أفعال الروح الانساني أكثر واشدّ وعلى غاية الاستواء والاعتدال.  
الطبيب يبحث عن الروح البخاري، والارواح البخارية عنده ثلاثة: أحدها  
الطبيعي وتولّده في الكبد؛ وثانيها الروح الحيواني وتولّده في القلب؛ وثالثها الروح الانساني  
وتولّده في بطون الدماغ، على التفصيل المحرّر في محله.

يب - عين في أن المزاج كلّها كانت أعدل، كانت النفس الفائضة عليه أفضل:  
الاجسام العنصرية تمنعها صرفية التضادّ عن قبول الحياة، والباري سبحانه من حكمته  
البالغة خلق منها أمزجة وخصّ كلّ مزاج بنوع، وكلّما أضعفت الأجسام في هدم طرف من  
التضاد وردّه الى التوسط الذي لا ضدّ له وازدادت قرباً من التوسط ازدادت قبول الحياة.  
وأقرب الأمزجة من الاعتدال مزاج الانسان لقبول النفس الناطقة. فمهما كان مزاجه أقرب  
الى الاعتدال كان الشخص أكثر استعداداً لقبول الملكات الفاضلة العلمية والعملية؛ ولذا  
كانت الإفاضة في مزاج إحياءاً، وفي آخر الهاماً، وفي ثالث تعليةً.

يج - عين في معنى اعتدال المزاج: النفس تتعلق بمزاج البنية لا بمزاج الأعضاء،  
مثلاً لا تتعلق بأنملة السبابة وإن كانت أعدل الأعضاء، فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء  
ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها، والمزاج المستعد لقبول الصورة  
الحيوانية فضلاً عن الانسانية هو مزاج الأرواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها  
من التساوي فهي أول شيء تتعلق النفوس به؛ ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك  
الارواح وإكمالها الشخصي والنوعي أولاً إلى عضو يحصر تلك الأرواح ويمنعها عن التفرّق،  
هو القلب؛ ثم الى عضو يغذيها، هو الكبد؛ والى عضو يعيها لأن تصير مبدءاً للحسّ  
والحركة، هو الدماغ؛ ثم الى سائر الأعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها  
المختلفة.

يد - عين في أن مبحث النفس مشترك فيه بين العلمين الطبيعي والالهي: النظر  
في النفس بها هو نفس نظر في البدن؛ ولهذا عدّ علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في  
أحوال المادة وحركاتها. فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن  
هذه الإضافة النفسية، يجب أن ينظر الى ذاتها من مبدء آخر ويستأنف علماً آخر غير هذا العلم

الطبيعي. وبالجملة يبحث في العلم الطبيعي عن النفس من حيث إنها حال البدن الجسدي نزولاً وهبوطاً، وفي العلم الآلهي عن حال جوهرها المجرد عروجاً وصعوداً.

يه - عين في جامع أجزاء البدن وحافظها: النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقتات بدنه و مؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنأ لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، تحت تدبير المتفرد بالجبروت. نعم ان نفس الأبرين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطاً، وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انساناً. والجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنين هو نفس الابرين وهو غير حافظها، والجامع للأجزاء المضافة اليها إلى أن يتم البدن وإلى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود، فتدبر!

يو - عين في تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل التصنيف: ربما يتوهم أن النفس قوة واحدة تدرك المدركات المختلفة بطرق الاضافات والشروط والاعدادات عليها. والحق ان النفس جوهر واحد، ولها قوى منبعثة عنها، بل كلها شتونها وان كانت منبعثة في أعضائها. وهذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وانبسطت عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها. ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض انسانية من تقدم بعضها على بعض، واستخدام بعضها قبل بعض.

يز - عين في ان النفس كل القوى: ان لكل بدن نفساً واحدة: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» ولها واحدة هي ظل الوحدة الحقيقة الحقيقية التي للواجب تعالى، وأفعال قوتها كلها في فعلها مطوية، وكما تقول: «تعقلت»، تقول: «احسست وحركت وتحركت»، وتنسب الكل الى نفسك الواحدة، والنفس تقول مثلاً: «أيتها المدركة تدرك بقوتي، وأيتها المحركة تحرك بحولي، ولا حول ولا قوة لكما ولغيركما إلا بي». فالنفس الناطقة هي العاقلة، والمفكرة، والمتخيلة، والحافظة، والمصورة، والمغذية، والمنمية، والجاذبة، والدافعة، والهاضمة، والماسكة،



والسامعة، والباصرة والطاعمة، والمستنشقة، واللامسة، والمدركة لهذه الأمور فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليس بشيء زائد عليها، بل هي عين كل صورة. وهذه العين في حقيقة التوحيد عين العيون فإن قوى النفس ليست من معلولاتها، بل للنفس وحدة حقيقة ظلية ذات شئون وأطوار وأسماء ومظاهر، فهي عالية في دنوها، ودانية في علوها، ثم اقرء وارقه.

يح - عين في علم النفس بذاتها وقواها وأفعالها: الدليل المشار اليه في العين الثالثة أفاد أنها عالمة بذاتها؛ كما أفاد جوهريتها أيضاً وأدلة تجردها مطلقاً تفيد جوهريتها كما تفيد أنها شاعرة بذاتها لأن كل جوهر مجرد عقل وعقل وعقل ومعقول. وبالتروى ممّا في العين السابعة؛ من أن البدن مرتبة نازلة للنفس، وممّا في السابعة عشرة؛ من أنها في وحدتها جميع قواها، وأن أفعال قواها كلّها مطوية في فعلها، يعلم أن النفس من حيث أنها تستعمل القوى وتستخدمها، - واستعمال الشيء واستخدامه فرع على العلم به والاطلاع عليه - عالمة بجميع قواها وأفعالها ومحالّها ومطلق آلاتها علماً حضورياً، ومشاهدة ومبصرة إياها ببصر ذاتها لا بباصرة أخرى.

يط - عين في أن النفس تدرك بعض الأشياء بقواها، وبعضها بذاتها؛ قد تقدم في الثالثة أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه. وكذلك النفس تدرك الكليات بذاتها، وإن كانت آلاتها معدّاتها في ذلك. وتدرك الجزئيات بآلاتها، بمعنى أن القوى تنشأ منها وهي تفاصيل ذاتها وشروح هوياتها ففعلها فعل النفس بلا شائبة مجاز كما تقدم في العين السابعة عشرة؛ فتدرك أشياء بذاتها، وأخرى بآلاتها، ولكن كل محسوس فهو معقول في الحقيقة، وإن وقع الاصطلاح على تسمية الادراك الجزئي بواسطة الحس بالمحسوس، فتدبر.

ك - عين في أن الغذاء المادي معدّ النفس لأن تصنع بدنها باذن بارئها؛ تقدم في السابعة أن الإنسان مجموع النفس والبدن، ويحصل منها نوع كامل جسماني؛ فهما موجودان بوجود واحد. فالإنسان ثابت سيال أي شيء ذو طرفين، أحدهما متبدّل دائر فإن وهو كالفرع، والآخر ثابت باق وهو كالأصل. وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى وألطف وأشدّ اتصالاً بالنفس، وصار الاتحاد بينهما أقوى؛ فغذاء النفس المادي لا يقع بدل ما يتحلّل في بدنها من حيث أنه بدنها مطلقاً؛ بل الغذاء مع أن ضرابه سدنة الاسم الباقي من معدّات المغتذي في أن يصنع بدنه؛ فالأبدان متفاوتة طولاً والتفاوت بالنقص والكمال، لا ينسلخ النفس عن بدنها العنصري أو البرزخي أو العقلي على مراتبه بحسب مراتب النفس

في المنشآت الثلاث. فشبّه الآكل والمأكل مدفوعة رأساً. والعين بعيدة القعر جداً.

كا - عين في أن نفس الحيوان مجردة تجرداً غير تام: هذا البحث وإن كان خارجاً من جهة عن القصد، ولكنه يعين في البحث عن تجرد النفس الناطقة. الحيوانات ليس لها نفس ناطقة، وإلا يلزم القسر الدائم المستلزم للقبح واللغو في فعل الحكيم، لأنه على ذلك أوجد شيئاً - أي تلك القوة الناطقة العاقلة في الحيوانات - لم يظهر أثره، ولم يبرز فعليته قط، تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ بل الحيوانات لها نفوس مجردة غير تامة على مراتب أمزجتها، فإن نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية، فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لأن ذواتها لها ليست لغيرها، وكل ما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته، ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية؛ إذ التجرد عن المادة أعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص. وهذا مراد الأوائل من أن للحيوانات نفوساً مجردة. وأما قوله سبحانه: «أَنطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنطَقَ كُلُّ شَيْءٍ»<sup>(١)</sup> ففيه سرٌّ رهوبي ورمز ملكوتي، فتدبر.

اعلم أن الشيخ الرئيس كان في أول الأمر ينكر تجرد النفس الحيوانية ثم اعترف به، وقد نقلنا عبارته في الدرس الحادي عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله<sup>(٢)</sup>؛ وراجع إلى النكتين ٢٤٠ و ٩٢٥ من كتابنا الف نكتة ونكتة أيضاً.

كب - عين في تجرد النفس الانسانية تجرداً غير تام: الحق أن القوة الخيالية مجردة تجرداً غير تام؛ أي أنها جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية. وكثير من الأدلة الدالة على تجرد النفس ناظر إلى هذا النحو من التجرد؛ وهي الأدلة التي قد أخذت فيها الأنسب والمقادير بلا مادة طبيعية، وهي متحققة في صقع النفس لأنها من مدركاتها، ومدركاتها كلها متحققة في ذاتها تحقق الفعل بفاعله، والمنتشي بُنشئه. وأما تلك الأدلة وشرحها فتطلب في رسالتنا العربية الموسومة بالحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، ورسالتنا الأخرى بالفارسية

١. فُصِّلَتْ، ٢٦.

٢. دروس اتحاد العاقل بمعقوله، ص ١٩٤، الطبع الأول.

الموسومة بسكنجينه گوهر روان . فثبت بها ان للنفس في مقام خيالها الذي هو مثالها، ويعبر عنه بالمثال المتصل قبال المثال المنفصل عنها المتحقق في نضد العالم ونظامه تجرداً غير تام، ويسمى تجرداً برزخياً، وتجرداً خيالياً ايضاً. ويتفرع على هذا النحو من التجرد كثير من أحكام النفس الأخروية، فتبصر.

كج - عين في تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً عقلياً؛ وقد أقاموا حججاً كثيرة في صحفهم المكرمة على تجردها ذلك، تجدها في رسالتينا المذكورتين؛ اقويها إنها وعاء العلم. قال الوصي عليه السلام لتلميذه كميل الكامل النخعي كما في النهج: «يا كميل إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها». وبالجمل ان الحجج البالغة ناطقة بأن النفس الانسانية جوهر روحاني النسيج و السوس. قال القاضي البيضاوي في تفسير كريمة «ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون» من انوار التنزيل: «فيها دلالة على ان الأرواح جواهر قائمة بانفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة، وعليه جمهور الصحابة والتابعين وبه نطقت الآيات والسنن.»

كد - عين في أن للنفس الناطقة الانسانية فوق التجرد العقلائي؛ للنفس درجات من التجرد كالتجرد البرزخي وهو تجردها في مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الأتم الذي هو فوق التجرد العقلي. ومعنى كونها فوق التجرد أن ليس لها حد تقف اليه ومقام تنتهي اليه، أي ليس لها وحدة عددية بل وحدة حقة حقيقية ظلّية. قال الوصي عليه السلام كما في النهج «كل وعاء فإنه يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع به». وسائر أدلته العقلية والنقلية مذكور في الرسالتين، والى فوق تجردها العقلائي اشار في غرر الفرائد بقوله:

وانها بحث وجود ظلّ حق عندي وذا فوق التجرد انطلق  
ولعل مراده من «بحث وجود» غلبة أحكام الوجود على ماهيتها، وإلا فكل ممكن على الاطلاق زوج تركيبي، والفرد هو الوجود الصمدي لا غير فافهم.

كه - عين في أن النفس لا تفسد بفساد بدنه العنصري؛ شيئية الشيء بصورته، وصورة الانسان جوهر مجرد عن المادة الطبيعية وأحكامها، كما أن أدلة تجردها كلها ناطقة

بذلك؛ والفساد والتلاشي والاضمحلال من طواري المركبات الطبيعية؛ وأما ما هو بريء عن التركيب، وموجود نوري بسيط فلا يتطرق اليه البوار والهلاك أصلاً، فالنفوس الشخصية وأن لم تكن أزلية ولكنها باقية ببقاء فاعلها الأزلي الأبدى. فشيء جواز إعادة المعلوم على ما سؤدت طائفة الكراريس زعمًا منهم أن القول بحتر الأجساد متوقف عليه والموت اعدام، كشيء الآكل والمأكول.

كو - عين في أن النفس عين مدرجاتها مطلقاً: هذه العين بحر عذب فرات سائغ شرابه، وقد فجرّت وانشعبت الى ثلاثة وعشرين جدولاً، فسميت بدروس اتحاد العاقل بالمعقول وقد طبعت غير مرة، والحمد لله رب العالمين.

كز - عين في خروج النفس من القوة الى الفعل ومخرجها: النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور الى طور، فهي في ارتقائها من النقص الى كمالها الممكن لها لا بدّ لها من مخرج مفارق لأن الصور العلمية عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد، فوعائها مسانخ لها، فالواهب والتهب ايضاً عاريان عن المادة وأحكامها، فخرج النفس من القوة الى الفعل مسلك الى اثبات المفارق. كما سلكه الفارابي في رسالة اثبات المفارقات. والفاعل موجود قبل فعله بالفعل، فالمفارق أقوى من فعله ومن متعبه. ثم ان معطي الشيء يجب أن يكون واجده أولاً، فجميع الصور العقلية العلمية حاصلة للمفيض بالفعل، فالمفارق خزانة الصور العلمية، «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم».

كح - عين في ادراك النفس حقائق الأشياء: ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية. فاعلم ان التجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلي له، غير ذلك لا يكون، وكيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به. أي النفس بسبب الاتصال الثام بالمبدء وفنائها عن ذاتها وبقائها به ترى الاشياء كما هي عليها في الخارج. اللهم ارنا الانبياء كما هي.

كط - عين في أن الإدراك منوع: كل فرد من أفراد الانسان مشترك في معنى النوع الانساني وماهيته، ومعنى تعريف النفس الذي تقدم في الثانية، ولكن الحركة في الجوهر واشتداده باتحاد المغتذى بقداته وجوداً - اي اتحاد المدرك بالمدرك - تعطي ذلك الحكم الحكيم أعني أن الإدراك منوع. وبعبارة أخرى: أن الجوهر النفساني الانساني مادة للصور الإدراكية، وأن ذلك الجوهر يتحصل بتلك الصور الإدراكية جوهرأ آخر كمالياً بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية. فظاهر الانسان نوع تحته أفراد، وباطنه جنس تحته أنواع: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا»<sup>(١)</sup>، «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ»<sup>(٢)</sup>.

ل - عين في الحواس الظاهرة والباطنة: الحواس جواسيس النفس، ولكل واحدة منها شأن يختص بها، ويخدم كل واحدة منها غيرها من الحواس الأخرى. وهي كلها كغيرها من القوى شبكة النفس تصطاد بها في نومها ويقظتها حقائق ما في الملك والمملوك، وترتبط بكل واحدة عالماً يختص بها ويناسبها، فتحضر بالظاهرة مع الشهادة، وبالباطنة مع الغيب من المثال والعقل وما فوقها.

جميع الشروط في ادراك الحواس الظاهرة مع طول مباحثها العويصة، يختص بهذه النشأة التي تلينا، لأن الانسان النائم مثلاً يدرك بمثل تلك الحواس وليس واحد من تلك الشروط دخيلاً في ذلك؛ فلا مدخلة لخصوص آلة البصر مثلاً في الرؤية بل الرؤية لها مراتب من البصرية الى رؤيته سبحانه «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى»<sup>(٣)</sup> ثم أدر حال الحواس الأخرى ومراتبها كذلك.

اللمس منغمر في الطبيعة، وهو اول الحواس الذي به يصير الحيوان حيواناً، والذائقة والشامة أيضاً متوغلة في المادة كاللامسة بخلاف السمع والبصر، ثم السمع أكثر تجرداً من البصر، كما ان اللمس اشد انغماراً في الطبيعة من غيره.

والمطلب المهم في الابصار أن تعلم أن القائل بخروج الشعاع، ليس مراده خروج

١. النبأ: ١٨.

٢. النكوير: ٥.

٣. العلق: ١٤.

الشعاع من البصر الى المرئى كما اشتهر شهرة لا أصل لها، بل بالعكس كما نصَّ به ابن هيثم في المناظر والمرايا .

الحس المشترك يسمى لوح النفس و لوح النقش ايضاً ويسمى بالحس المشترك لانه مصبٌ مدركات الحواس الظاهرة كلها، وهي كالجداول المتصلة به تؤدي اليه ما اقتنصته، وايضاً لأنه كمرآة ذات وجهين ينتقش فيه ما يصطاده الانسان من الشهادة والغيب، وهو مظهر الاسم الشريف «يَا مَنْ لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ».

الخيال خزانة الصور، والقوة الحافظة خزانة المعاني الجزئية، والمتصرفة جالسةٌ بينها ومتصرفةٌ فيها بالتركيب والتفصيل في الصور والمعاني؛ فاذا كانت بيد تصرف العقل تسمى مفكرةً ومتفكرة، واذا كانت بيد تصرف الوهم تسمى مخيلة و متخيلة. والفكر منطقي، لا الفكر عند جمهور الناس. والحافظة هي المذاكرة المسترجعة والذاكرة، كل واحدة باعتبار كثير من العلوم منتهية الى الحواس، بمعنى أنها معدة لاقتناصها، والآ فالصور العلمية كلها فائضة من العالم القدسي. ثم ان الخمس الظاهرة والخيال والوهم اذا استعملها العقل في الطاعات فهي مع العاقلة أبواب الجنة الثانية، والآ فهي أبواب جهنم السبعة «وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ هَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ، لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ»<sup>(١)</sup>

لا - عين في لن الوهم عقل ساقطة: أنواع الادراك عندالمشاء أربعة: احساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل. والشيخ الرئيس عدل في الثامن من ثالث الإشارات عن تربيع الادراك الى تثليثه. والعدول هو العدل. والقيصري في شرح فصوص الحكم والمير في الجذوات وتلميذه صاحب الاسفار ذهبوا الى التثليث. قال القيصري في شرح الفص الآدمي: من أمعن النظر يعلم أن القوة الوهمية هي التي اذا قويت وتنورت تصير عقلاً مدركاً للكليات، وذلك لأنه نور من أنوار العقل الكلّي المنزل الى العالم السفلي مع الروح الانساني فصغر و ضعف نوريته وادراكه لبعده من منبع الأنوار العقلية فتسمى بالوهم، فاذا رجع و تنور بحسب اعتدال المزاج الانساني قوى ادراكه وصار عقلاً من العقول، كذلك يترقى العقل ايضاً

١. الحجر: ٤٤.

٢. شرح القيصري لفصوص الحكم، ص ٩١، الطبع الاول.

ويصير عقلاً مستفاداً.

لب - عين في المصورة: المصورة تطلق عند الأطباء على الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك، ونطرق هذا المعنى الى الكتب العقلية ايضاً كقول الشيخ في الثاني من رابعة نفس الشفاء: «ان القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما يستقر فيه صور المحسوسات. وتطلق عند الفلاسفة على الطابعة»، ففي كليات القانون: «وأما المصورة الطابعة فهي التي يصدر عنها بأذن خالقها تبارك وتعالى الافعال المتعلقة بنهايات مقاديرها». وما قاله المحقق الطوسي في التجريد: «والمصورة عندي باطلة»، وتبعه الشارح العلامة، ففيه تأمل وبحث.

لج - عين في الانشاء والانتزاع: تحقق صور الأشياء المادية عند النفس، بالانشاء النفس أباه، لا بانتزاعها عنها. فهذا بالنسبة الى الصور التي يصح للنفس أن ينشئها، أي تكون النفس مظهرها؛ وأما بالنسبة الى الصور المحيطة العلمية النورية الالهية فالنفس مظهرها على ما أشير اليه في الثامنة والعشرين؛ فالأول بالنسبة الى ما هي فائقة عليه، والثاني بالنسبة الى ما هو فائق عليها وذهب المنشأ الى أن للنفس صفة عزرائيلية تنتزع صور الاشياء المادية نزعاً، وتجردها عن قشورها المادية تجريداً ذا مراتب، ثم الكلام كل الكلام في النيل بمعنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً، فتدبر.

لد - عين في سهو النفس ونسيانها ثم تذكرها: البحث عما تحواه هذه العين، ينجر الى تحقيق الحق في معنى نفس الأمر. وقد صنفنا رسالة في نفس الأمر حافلة لجميع ما يجب أن يشار اليها في هذه العين، وقد طبعت مرتين.

له - عين في علمي الحسولي والحضوري للنفس: علم النفس مطلقاً حضوري. والصور التي أنشأتها على وزان المعلومات الخارجية وهي حاكية عنها تسمى بلحاظ المحاكاة حصولية ووجوداً ذهنياً ايضاً. والحسولي مقسم للتصور والتصديق.

العلم الحسولي صورة كلية ومقوماتها ايضاً أمور كلية كالجنس والفصل، وأما العلم الحضوري فهو هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم معنى جنسي أو فصلي؛ فالحسولي حضوري محاك، والحضوري غير محاك لأنه عين المعلوم. كعلم الجوهر المجرد

بذاته فانه عقل وعقل ومعقول. وأما العلم الحضورى الذى يقول به أهل الحكمة الذائعة من أن نفس الصورة المنتزعة من الأشياء الخارجية حاضرة عند النفس من دون اتحاد بالعالم فهو بمعزل عن التحقيق.

واعلم أن المعلوم بالذات هو الصورة النورية المتحققة في حاق ذاتك؛ والمعلوم بالعرض هو الشيء الخارج عنك، لكن لا مطلقاً بل من حيث أنه يحكى تلك الصورة المعلومة بالذات، أى وقع بين النفس وبينها نحو إضافة ونسبة.

لو - عين في أن للانسان ادراكات فوق طور العقل: المراد من العقل البرهان النظرى بترتيب المقدمات والأشكال القياسية والأقوال الشارحة. والمراد من فوق طوره هو الكشف والشهود الذوقى والعلم الوهيبى: أى ان للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة والباطنة المتعارفة نوعاً آخر من الادراك غير المعتاد. ولم يدع أحد من أساطين العلوم العقلية أن تحصيل المعارف يتأتى بالحواس والقياس فقط، وليس له طريق آخر، بل صرحوا بأن للانسان في تحصيلها طرقاً أخرى وراء الفكر والنظر. قال بعض الأوائل: قد تحقق لي ألوف من المسائل ليس لي عليها برهان. وقد وصف بعض مشايخ العرفان العلم المكتسب بالعذب الفرات، والعلم العقلي بالملح الأجاج، والقصد حث أهل النظر على مقام ارفع وهو كسب العلم الوهيبى.

لز - عين في علم النفس بالصورة: ادراك النفس في المحسوسات انها هو من انشاء انفس، وكذلك الأمر في الصور الخيالية بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها. والعقل البسيط خلاق المعقولات التفصيلية. فتلك الصور الحسية والخيالية قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله. وأما ادراكها الحقائق العقلية فقد تقدم في الثامنة والعشرين، انه من فناء النفس في العقل القدسي. ومن الغوص في هذه العين يقتنى أن كل محسوس فهو معقول، وأن كل ما هو شرط في الاحساس فهو بالحقيقة معدّ النفس للانشاء كشرائط الابصار مثلاً فان حقيقة الابصار انشاء النفس صورة خيالية حاضرة عندها في عالم التمثل مجردة عن المادة الطبيعية، ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل الى ذلك الفعل، لا نسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال، وتلك الشرائط كوضع مخصوص بين المبصر والمبصر، وعدم حاجز بينها وغيرهما من معدّات النفس



لإنشائها تلك الصورة المثالية.

لح - عين في أن تعقل النفس أمر ذاتي لها أم لا: يمكن حمل القول بأن تعقل النفس ذاتي لها على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس، فإن للنفس الانسانية أطواراً ونشآت؛ بعضها سابقة على حدوثها، وبعضها لاحقة عن حدوثها؛ مثل أن يقال أن مراد القائل به «أن كل جوهر عارٍ عن المادة الطبيعية عقل وعاقل ومعقول، والنفس الناطقة فرد من تلك الكبرى المحيطة» كما يقال: «النفس لا تخلو قط عن التفكير، ويعني بالتفكير التعقل بهذا المعنى». أو يقال: «مراده أن النفس الكاملة من حيث أنها عقل مستفاد، كان علمها بالأشياء ذاتياً لها بمعنى أنها مؤيدة بروح القدس غنية عن التعلم فإذا شاءت أن علمت علمت، فتدبر.

لط - عين في أن علم النفس على سبيل التذكر أم لا: الانسان هو الكون الجامع الذي تمّ العالم بوجوده الخارجي لانه روح العالم، وانما تأخر نشأته العنصرية في الوجود العيني لأنه لما جعلت حقيقة متصفة بجميع الكمالات جامعة لحقائقها وجب ان يوجد الحقائق كلها في الخارج قبل وجوده حتى يمرّ عند تنزلاته عليها فيتصف بمعانيها طوراً بعد طور من أطوار الروحانيات والسماويات والعنصريات الى ان يظهر في صورته النوعية الحسية. والمعاني النازلة عليه من الحضرات الاسماءية لا بد أن تمرّ على هذه الوسائط ايضاً الى أن تصل اليه وتكمّله ولولا هذا المرور لما امكن الخروج للكمّل. وما يقال من ان علم النفس تذكّري لا تفكّري اشارة الى هذا المعنى، لا إلى أن النفس كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها، فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة، فيكون العلم تذكراً؛ ولا الى أنها وجدت في النشأة العنصرية مرة أخرى ثم عرض له النسيان بواسطة التعلق بنطفة أخرى. ومرور الزمان عليها إلى أوان تذكره كما رأى أهل التناسخ.

م - عين في المناسبة بين مدركات النفس وبين مدركاتها، والمناسبة بين النفس وبين الغيب الآلهي: فاعلم أنه لا يدرك مدركاً ما شيئاً إلا بحسب ما منه فيه وأن طالب شيء لا يطلبه دون مناسبة ما بينها، وتلك المناسبة امر جامع بينهما يشتركان فيه اشتراكاً

يوجب رفع الامتياز لا مطلقاً بل من جهة ما يضاهي به كل منها ذلك الأمر الجامع. ومن حيث يشتركان فيه. وثنا كان طالب شيء لا يطلبه دون مناسبة ما بينها فالنفس الناطقة إذا صارت مستعدة مثلاً نحو قبول الصور العلمية عن الجوهر المفارق المفيض فاضت الصور العلمية بحسب تلك المناسبة من الجوهر المفارق على النفس، فاعلم أن حقائق الأشياء في الحضرة العلمية بسيطة فلا تدركها على نحو تعيينها فيها إلا من حيث توحدنا وأحدتنا فان البسيط لا يدركه إلا بسيط. وكذلك يجب التناسب بين النفس والغيب الآهي حتى تنال بهجته الكبرى. والقوى المدركة مع أنها من شئون النفس لكل واحدة منها غذاء من نسخها وجنسها. والعلم بسر تلك المناسبات صعب مستصعب إلا لمن تنور قلبه بالأنوار الإلهية.

ما - عين في امكان التعقّلات الكثيرة في النفس دفعةً: ربما ظن بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكنونات أن النفس لا تقوى على استحضار ادراكات وعلوم دفعةً؛ وليس الأمر كما ظن. فان النفس تبلغ الى مرتبة تضبط جميع الحضرات. وتصير مظهراً للاسم الشريف «يا مَنْ لا يَسْغَنُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» وينحد بالصادر الأول الذي هو الرؤى المتشور وقد انتقش عليه جميع الكلمات النورية الوجودية من العقل الأول الى الهولي الاولى. وقد استوفينا البحث عن ذلك في رسالتنا هج الولاية وقد طبعت غير مرة.

مب - عين في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على التعقّلات الكثيرة: اتصاف موجود بصفات متعددة متقابلة يدل على سعة وجوده، وسدّة توحدّه، وسطوة تأكده في الوجود من حيث انه لا يزول بعروض الأضداد وانصافه بها، كما يوصف الحق سبحانه بالأول والآخر، وبالظاهر والباطن، وبالقابض والباسط ونظائرهما. وقال بعض المشايخ من أهل العرفان: «ان الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليها بها». والنفس الانسانية هي مظهره الأتم، ولو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة والمضاهاة ما لم يكن بينه وبين غيرها لما شرط معرفته بمعرفتها، بل بينها تمام هذه المناسبة. ومعنى التهام هو فوق التنزيه والتشبيه فافهم. هذا ما حكم به ذوق العرفان. ويعاضده منطق البرهان، فتدبر.

مج - عين في أن النفس كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد: أما قوتها على توحيد الكثير فهي بصيرورتها عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة، مصداقاً لكل معنى

معقول لكونه عقلاً بسيطاً فعلاً لتفاصيل العلوم النفسانية. هذا الوجه كما في الحكمة المتعالية. وعند الجمهور بالوجهين الآخرين؛ أحدهما بالتحليل والثاني بالتركيب؛ أما بالتحليل فلأنها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها، وسائر العوارض اللاحقة بها، بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة.

وأما بالتركيب فلأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقترن الفصل بالجنس بحيث تحصل منها حقيقة متحدة اتحاداً طبيعياً لا صناعياً.

وأما قوتها على تكثير الواحد فهي: أن تميز ذاتها عن عرضها، وجنسها عن فصلها، وجنس جنسها عن جنسها بالغة ما بلغ؛ وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت؛ وتميز لازمها عن مفارقها، وقريبها عن بعيدها، والغريب منها عن الملائم؛ فيكون الشخص الواحد في الحس واحداً لكنه في العقل أمور كثيرة، ولذلك يكون ادراك العقل أتم الادراكات. بل العقل يتغلغل في ماهية الشيء، وحقيقته، ويستنتج منها نتيجة مطابقة لها من كل الوجوه. وأما الادراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهل فإن الحس لا يدرك إلا ظاهر الشيء وأما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيط الحس به. وبالجمله ان التحليل والتركيب من خواص العقل الانساني، وليس ذلك لغيره من القوى فإنها تدرك الكثير كثيراً كما هو، والواحد واحداً كما هو، ولا يمكنها ان تدرك الواحد البسيط بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور وأعراضها؛ ولا يمكنها ان تفصل العرضيات وتنزعها من الذاتيات.

ومن قوتها على تكثير الواحد، تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية.

مد - عين في أن الانسان طبيعي ومثالي وعقلي وألهي: كما أنت انسان طبيعي كذلك أنت انسان مثالي وعقلي وألهي، فإن ما نزل من العلم الى العين ما نزل بكليته؛ بل ملكوته بيد من له الملك والملكوت، فتنبه بانك جدول من البحر الصمدي كسائر الكلمات النورية الوجودية. والانسان بحسب نشأته الطبيعية يخبر عن نفسه بأنه في البيت والسوق ونحوهما، وبحسب عالمه المثالي يخبر عن نفسه بأنه محسور مع مثل الارواح والأمثال البرزخية، وبحسب عالمه العقلي يخبر عن نفسه بأنه يسير في ديار المرسلات وينلو الكلمات التامات التي فوق المثالية، وبحسب أصله الألهي يخبر عن نفسه بأنه في مقعد صدق عند ملك مقدر. وتسك في هذه العين بامكاني الأشرف والأخس، أو بجامعها استحالة الطفرة

بأن الطفرة مطلقاً نزولاً وصعوداً محال. نعم المراتب الأربع لا يختص بالإنسان بل ما سواه مشترك فيه كما قال سبحانه: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ»<sup>(١)</sup>

مه - عين في أن الإنسان ذو مقامات أربعة بوجه آخر: وهي مقام روحه، وقلبه، وخیاله، وطبعه. وله في كل مقام أحكام خاصة، ووحده الشخصية لا تتلم بتلك الكثرات وأثرابها. فالروح مقامه الجمعي ويعبر عنه بيوم الجمع ايضاً؛ والقلب مقامه الفصلي ويعبر عنه بيوم فصله، والخیال مقام تصوير المعاني وتمثيلها؛ والطبع مقام ظهورها في الحس. فالعلوم والحقائق في مقام الروح ليس بعضها ممتازاً عن بعض، وفي القلب يتميز كل كلي عن غيره، ثم يتمثل في الخيال كالمحسوس، ثم يظهر في الحس.

مو - عين في اثبات القوة القدسية: أكثر أهل العلم لا يتجاوزون عن طور الفكر، والآحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحد منهم له القوة القدسية. والفكر حركة، والحدس انتقال دفعي. وأما صاحب القوة القدسية فأمره أرفع من الحدس بمراحل، وهو متى شاء أن يعلم علم. والمرزوق بها إما نبي أو وصي، أو عبد آتاه الله من لدنه علماً وأيده بروح منه. وابتداء من الغبي وانته الى الغني عن العلم والفكر؛ أي الى صاحب القوة القدسية كما فعل في الثاني عشر من ثالث الإشارات: «الست نعلم أن للحدس وجوداً، وأن للإنسان فيه مراتب، في الفكر: فممنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة، وممنهم من له فطانة الى حد ما و يستمتع بالفكر، وممنهم من هو أتقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت؛ وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً الى عديم الحدس فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكر». والقوة القدسية كالفكر والحدس ذات درجات «تلك الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٢)</sup>

مز - عين في ان النفس العاقلة تحدث في الأربعين غالباً؛ تأثير الأربعين في أطوار

١. الحجر: ٢١.

٢. البقرة: ٢٥٣.

الانسان واحواله معجب جداً؛ ولسان الآثار في ذلك أعجب. وفيها أن الأنبياء بعثوا الى الخلق بعد مضي أربعين سنة من عمرهم، وفي مفتاح الصدر القانوني: «الكامل ينتهي بكامل نشأته في أول يوم أو ساعة من سنة أربعين أو سنة احدى وأربعين من عمره»، وفي نبراس المتأله السبزواري:

فالأربعون مدة الأطوار      لخلق الانسان ذي الأسرار  
كل من الاطوار فيه تجعل      والعقل أربعين عاماً يكمل  
ولعل المراد من حدوث النفس العاقلة في الأربعين، طر وحالة ومنة وصفة خاصة للنفس في الأربعين عاماً، فتدبر. وفي اللوطي من فصوص الحكم «ما بعث نبي الا بعد تمام الأربعين لان أحكام النشأة العنصرية غالبة على أحكام النشأة الروحانية في تلك المدة.»

مع - عين في تطابق الكونين: أي الكون الجامع الذي هو الانسان، والكون الكياني الذي هو العالم؛ وفي الأول نظائر جميع ما في الثاني، فان التوازي بينهما هو شرط المعرفة، سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية. وفي الأثر الرضوي - صلوات الله عليه - قد علم أولوا الألباب أن ما هنالك لا يعلم الا بها ههنا. تضمنت الصحائف في تطابق نسختي آدم والعالم لطائف، وتفصيله هو الوجود كله. وفي قصيدتي ينبوع الحياة:  
تصفح أوراق الصحائف كلها      فلم أر فيها غير ما في صحيفتي

مط - عين في سعادة النفس : قد أجاد الفارابي في المدينة الفاضلة بقوله: «السعادة هي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البرينة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً» قوله سبحانه: «قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك.»<sup>(١)</sup> وقال الوصي - عليه السلام - : «والله ما قلعت باب خير وقذفت به أربعين ذراعاً لم تحس به أعضائي بقوة جسدية ولا حركة غذائية ولكن أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة.» ولا حاجة الى التمسك بالايجاد والأعدام فان قرص

الشمس - وقطره أعظم من ألف مثل قطر الأرض يتحرك كل جزء منه في ثانية واحدة، عشرة أمثال قطر الأرض ، فلا يبعد أن بفعل النفوس المستضيئة بنور ربها نحو الاتيان بالعرش من اليمن الى الشام، والقذف المذكورين بطرفة العين، والعين كثيرة المناهل والله هو المفيض على الاطلاق.

ومن كلمات الشيخ السامية في الخامس والعشرين من سابع الإشارات : «لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد؛ ولا يقعن عندك أنها لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف؛ ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة، بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل، وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل أشخاص الناس . ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصرفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً الى الأبد ، واستوسع رحمة الله»

ن - عين في انشاء النفس أبدانها المثالية، وظهورات الكمل في العوالم: الانسان له الاقتدار بأن ينشيء أمثال نفسه، ويرسلها الى اماكن وعوالم مختلفة بلا تراخ زمني. وتسمى تلك الأبدان المثالية أبدالاً. فإن العارف الكامل المتصرف في الوجود يخلق بهئته صوراً خارجة عن الخيال، موجودة في الأعيان الخارجية، قائمة به، قيام الفعل بفاعله. وما هو المشهور من أن البدلاء يحضرون في آن واحد في أماكن مختلفة مثلاً ويقضون حوائج عباد الله، كان على هذا السر المستسر، فافهم. على أن صاحب الأمر أعلى شأنًا وأرفع مقاماً من صاحب الهمة فانه الواصل بمقام كن «أنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»<sup>(١)</sup> اقرأ وارقه.

نا - عين في الرؤيا: الرؤيا الصادقة ارتباط النفس بمبادئها العالية النورية، فتعقل الحقائق أولاً ثم تتخيلها نزولاً، أي تصورها بحسن صناعتها في صقع ذاتها بقوتها المتخيلة على صور تناسب تلك المعاني، كما اذا تعلمت شيئاً فانما تتخيله أولاً ثم تعقله صعوداً، فهي متعاكسان.

من الأدلة التي أقاموها على أن النفس جوهر مفارق هو ما يدركه الانسان في مناماته من المغيبات الصادقة؛ لا يتأتى مثلها له في اليقظة غالباً.

والارتباط المذكور انما يتأتى من حيث انصراف النفس عن هذه النشأة، فان تحقق الانصراف في اليقظة يتحقق مثل الرؤيا ايضاً، كما يرزق بها السالك كثيراً. وفي الروايات أن الرؤيا الحسنة جزء من النبوة وذلك الجزء فيها متفاوت باعتبار مراتب الرائي. والمباحث في الرؤيا تطلب في رسالتنا في الرؤيا.

نب - عين في أن موت الانسان هو انقطاعه عن غيره، وارتقاؤه إلى بارئته المتوفي إياه: قد علمت أن النفس الانسانية جوهر روحاني النسيج والسوس، لا يفسد بفساد بدنه العنصري، فالموت ليس بعدم وفناء، والاماتة ليست باعدام و افناء بل هو تفريق صفة الوصل بين الروح والجسم، وتفريق بيننا وبين ما هو غيرنا. وفي الأثر عنه - صلى الله عليه وآله وسلم -: «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» وفي آخر: «خُلِقْتُمْ لِلْأَبَدِ وَإِنَّمَا تَسْتَقِلُّونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» وفي آخر: «الْأَرْضُ لَا تَأْكُلُ مَحَلَّ الْإِيمَانِ». والتفريق مروي عن الامام الصادق عليه السلام في تحف ابن شعبة. قوله تعالى شأنه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»<sup>(١)</sup>، الموت جاز على جميع ماسوى الله، وهذا الموت بمعنى فناء كل سافل في عاليه، وتوجه كل سافل الى عال، ورجوع كل شيء الى أصله، وعود كل صورة الى حقيقتها. ثم من يخاف الموت فهو في الحقيقة يخاف نفسه، والعاقل بمعزل عن تقية الموت. والله سبحانه لا يرضى بموت أحد سبباً للانسان إلا لأجل حياة أخرى مستأنفة في وراء هذه النشأة.

نج - عين في أن وزان القبر في النشأتين وزان الانسان فيهما: القبر لغة الغلاف. قال الشاعر «خط بها قبراً لأبيض ماجد». والقبر الدنيوي المادي معروف، والبدن المادي الدنيوي قبر، والبدن الصوري البرزخي ايضاً قبر واغبرة الشواغل الضاغطة للنفس ايضاً قبر، وصور تجسم الاعمال المحيطة في البرزخ بالروح قبر. والقبور في هذه النشأة متشابهة.

وفي الآخرة متخالفة. والمتشابهة على معنيين: أحدهما القبور الترابية مملأً والآخر من حيث هو إنسان ليس بمقبور فيها، وإن كنا لا نتكر إمكان إسراف بعض النفوس الكاملة على المقبور فيها، وإطلاق القبر على تلك الحفرة على التوسع في التعبير. ونائبتهما أنها متشابهة بسعنى أن أفراد الإنسان الذي هو نوع واحد متماثلة في صدق معنى الإنسان عليها صورة فهي قبور متشابهة. قوله سبحانه: «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ»<sup>١</sup> والقبر الحقيقي للإنسان ليس بخارج عنه بل هو ذو مراتب، ففي هذه المنشأة أفراد متشابهة، وفي الآخرة أنواع متخالفة فقبر هو روضة من رياض الجنة، وقبر هو حفرة من حفر النار: «وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ»<sup>٢</sup>.

نـ د - عين في التناسخ: التناسخ تعلق النفس بغيرها، وينشعب إلى التعلق بيدن مغائر عنصري تعلقاً تصير النفس نفساً له وهو بدن لها، ويسمونه بالتناسخ الملكي وهذا باطل. وإلى التعلق بيدن آخر أخروي غير مغائر للنفس بل هو من منشئاتها القائمة بها قيام الفعل بفاعله وإن كان مغائراً لبدنها العنصري بوجه ويسمونه بالتناسخ الملكوتي وهذا حق. وإلى تعلقها بغيرها بمعنى سريان أحدية حقيقتها في صور مختلفة كظهورات الكمال في العوالم وتعلقهم بالصادر الأول وما دونه، وهو تناسخ ملكوتي أيضاً وإن شئت فسمه بالتناسخ الملكوتي السرياني وهذا أيضاً حق، ويطلق لفظ التناسخ على الثلاثة بالاشتراك اللفظي.

نـ ه - عين في التكامل البرزخي: التكامل البرزخي حق بلا دغدغة، ولكنه من أغمض المسائل العقلية، لأن الاستكمال لا يتحقق إلا بالخروج من القوة إلى الفعل، وهو لا يكون بلا استعداد مادي، وبعد انقطاع النفس عن نشأة الحركة كيف يتصور فيها الاستكمال؟ وغاية ما تيسر لنا من التحقيق هي ما حررناها في النكتة السابعة والثلاثين وستائة من كتابنا ألف نكتة ونكتة. ثم كما أن مسألة التكامل البرزخي من المسائل العويصة، كذلك مسألة تجدد الأحوال والأفعال لأهل الجنة والنار مع أن الآخرة دار الصور الصرفة ولا مادة ولا قوة هناك فتدبر. ثم يتبع التكامل البرزخي مسألة الخلود وهذه عقبة

١. غاطر: ٢٢.

٢. انفطار: ٤.



أخرى. والله ولي التوفيق.

نو - عين في أن النفس لها أن تُخلف في مادة بدنها العنصري صورةً تستبقي المادة على طبيعتها: قد علمت أن انفس جوهر روحاني النسيج والسوس، وله أنحاء التعلقات والتصرفات في العوالم فلا بأس أن تفارق هذا البدن وتُخلف فيه صورةً تستبقي المادة على طبيعتها باسرافها عليه كأصحاب الكهف وأترابهم.

نز - عين في المزاج العنصري والروحاني: النفس لها مركب آخر غير هذا المركب العنصري، من جنس الدار التي تنتقل اليها فان للقوى الروحانية بحسب الفعل والانفعال واجتماعها امتزاجات روحانية تحصل منها هيئة وحدانية مسماة بالمزاج الروحاني، وهو لا يبطل ببطلان المزاج الجسماني كما لا يوجب فناء تعين البدن فناء النفس الناطقة. وتلك الهيئة الوحدانية مصدر للأحكام والآثار الناتجة منها، والصورة الملكية تابعة لها، كما أن الصورة الطبيعية تابعة للمزاج الحاصل من العناصر المختلفة والكيفيات المتقابلة، والأحكام الظاهرة عليها إنما هي بحسب ذلك المزاج.

نح - عين في أن الخيال في الآخرة يصير عين الحس ويتحد به: الخيال في الآخرة يصير عين الحس ويتحد به فكذلك اللذات الخيالية ترجع في الآخرة الى الحسية ايضاً. وذلك لأن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه؛ وإنما هي مجردة عن هذا العالم - كما تقدم الإشارة اليه في الثانية والعشرين - وأن الصور الخيالية بل الصور الإدراكية مطلقاً قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، فاذا خرج النفس عن هذا العالم لا يبقى فرق بين التخيل والاحساس، إذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجع الى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعله بغيرها، وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس، وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئاً واحداً. ولذلك قيل: «إن اللذة الخيالية لا تكون في الجنة».

نط - عين في أن للانسان معاديين جميعاً: ان ما تهدينا اليه الآيات القرآنية، والسنن الايقانية ويعطينا الاصول البرهانية، والأمثات العرفانية، والمكاشفات الرحمانية أن الحق

هو الجمع بين المعادين الروحاني والجسماني، والانسان في الآخرة هو الانسان في الدنيا. ولا بد لك في الاعتلاء الى هذا الخطاب الفصل من كامل يلقنك ذلك الأمر تلقين تفهيم وتفكير.

س - عين في أنواع الساعة والقلب وغيرهما: للنفس أنواع خمسة من الساعة اي القيامة «ان زلزلة الساعة شيء عظيم.» تلك الانواع منها ما هو في كل ساعة وأن، ومنها الموت الطبيعي، ومنها الموت الارادي، ومنها ما هو موعود منتظر لكل، ومنها ما هو بالفناء للعارفين.

وكذلك أنواع القلب خمسة: القلب الحقيقي المتولد من مشيئة جمعية النفس، القلب المتولد من مشيئة الروح أي القلب القابل للتجلي الوجودي الباطني، القلب الجامع المسخر بين الحضرتين، والقلب الأحدي الجمعي، كما ان اقسام كل واحد من: الذكر أعني حقيقة الحمد، والعرش، والنون، والحضرات، والنكاحات خمسة. فراجع الى النكتة ٦٦٣ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

سا - عين في أن العلم والعمل جوهريان: الانسان ليس إلا علمه وعمله، وهما يتحدان بالنفس اتحاداً وجودياً بل الأمر أشمخ من الاتحاد. ولك أن تقول من حيث انها يتحدان بالنفس وجوداً ففهما فوق المقولة. والعلم مستخص الروح الانساني والعمل مستخص بدنه الأخرى، وهذا سر مكنون، وهو الفتح العليم.

سب - عين في أن الجزاء في طول العلم والعمل: بل هو انفسهما: كل ما يلاقيه الانسان في الآخرة ليس إلا ثابيات أفعاله، وصور أعماله، وأثار ملكاته: «ولا تحزبون إلا ما كنتم تعملون» فان العلم والعمل مفعوماً النفس ومختصاًها، والمعرفة بذر المشاهد، والملكات مواد الصور البرزخية من الابدان المكسوبة والمكتسبة. جزاءً وفاقاً «كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابهاً» إنما هي أعمالكم ترد عليكم. «انه عمل غير صالح».

سج - عين في تجسم الأعمال : التجسم من الجسم بمعناه الدهري. ويعبرون عن تجسم الأعمال بتمثل الأعمال، ويتجسد الأعمال، ويتجسم الأعراض أيضاً، لأن الأعمال وإن كانت بحسب صورها العنصرية أعراضاً، ولكن الملكات الحاصلة منها متجسمة في صقع النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله. فإن خزنة سعي أعمال الانسان هو الانسان نفسه، «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى».

«باش تا از خواب بیدارت کنند در نهاد خود گرفتارت کنند»  
اوائل المقالات للمفيد في مسألة القبر: قيل انها سمي ملكا الكافر ناكراً ونكيراً لأنه ينكر الحق وينكر ما يأنبأ به ويكرهه؛ وسمي ملكا المؤمن مبشراً وبشيراً لأنها يبشرانه من الله تعالى بالرضا والثواب المقيم؛ وأن هذين الاسمين ليسا بلقب لهما وإنما عبارة عن فعلهما. انتهى. وهذا التفسير كلام كامل في غاية الجودة. ونعم ما قيل بالنظم الفارسي:  
«دگر باره بوفسق عالم خاص شود اعمال تو اجسام و اشخاص»

سد - عين في ان الانسان في هذه النشأة نوع تحتة أفراد، وفي الآخرة جنس تحتة أنواع: تذكر ما في البالنة والخمسين. ثم اعلم أن النفس الانسانية في هذه النشأة صورة الهيولي، وفي الآخرة هيولي الصور الأخروية. فإن ملكات العلوم والأعمال مواد الصور البرزخية، وتلك الصور إما أبدان مكسوبة، إن كانت المواد حسنة، وإما أبدان مكتسبة، إن كانت سيئة «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْتَسِبَتْ»<sup>١</sup> وتلك الملكات كالأرواح لتلك الاظلال، اعني أجسادها البرزخية وأبدانها الأخروية، وروح الأرواح هي النفس الانسانية، تفصيلها يطلب في الدرس ٢٣ من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول، فالانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم، وأما في الآخرة فأنواعه متكررة لا تحصى بحسب صور تناسب ملكاتها. وفي القرآن: «وَإِذَا الْمَوْحُوشُ حُشِرَتْ»<sup>٢</sup> وفي النهج «الصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ، وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانٍ».

سه - عين في ان لذات النفس وآلامها في هذه النشأة من مقولة الانفعال، وفي

١. البقرة: ٢٨٦.

٢. التكوين: ٥.

الآخرة من مقولة الفعل: كون اللذات الدنيوية وآلامها انفعالات للنفس ظاهر لا غبار عليه؛ وأنما ينبغي أعمال حق النظر في الأخروية منها لا تقاس بالدنيوية، فإن اللذات الأخروية مثلاً ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وأفعالها من حيث أنها أفعالها، والفعل والأنفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في أمر ذاتي فلا مجانسة بينهما فلا يقاس أحدهما بالآخرى. والأمثال الواردة في القرآن ولسان النبوة، الغرض فيها تنبيه النفوس العامة عن أحوال الآخرة كما قال تعالى شأنه: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»<sup>١</sup> فالأمثال للناس والتعقل للعالمين.

سو - عين في معرفة النفس والعجز عن معرفتها: قد كثرت كلمات مشايخ أهل المعرفة حول التمكن من معرفة النفس، والعجز عن معرفتها، قال العلامة البهائي في الأربعين من الأربعين: «قد تحير العقلاء في حقيقتها، واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفتها، حتى قال بعض الاعلام: ان قول امير المؤمنين عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه، معناه انه كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس لا يمكن التوصل الى معرفة الرب؛ وقوله عز وجل: «وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>٢</sup> مما يعضد ذلك، انتهى. والصواب أن معرفتها صعب، لأنها غير ممكنة كما قال صاحب الاسفار: «ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود، بل هي ذات مقامات ودرجات، وما هذا شأنه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته».

ثم ان المعرفة نظرية فكرية، وشهودية ذوقية؛ والنظر الفكري رؤية عن بعد، والشهودية الذوقية هو الوجدان والكشف، وان معرفة النفس مما لا يمكن الوصول اليها إلا بمكاشفات باطنة ومجاهدات سرية لا تحصل إلا بالرياضات ومجاهدات، وتلك المكاشفات بمجاهدات هي في الحقيقة تخطى النفس الى عالم المفارقات، والمعرفة الشهودية حاصلة لنا على قمر سعة جديوتنا الوجودي المتصل بالبحر الوجودي الصمدي، فالعجز عن كنه حقيقتها لا يخص به، بل هو جار في معرفة أية كلمة وجودية لأنها شأن من شأن الوجود

الصمدي، فافهم.

ثم من لطائف كلمات الحكيم الرباني ابناذ قلبي : «أن من رام ان يعرف الاشياء من العلو - اعني من الجوهر الاول عسر عليه ادراكها، ومن طلبها من اسفل، عسر عليه ادراك العلم الأعلى لانتقاله من جوهر كثيف الى جوهر في غاية اللطف، ومن طلبها من المتوسط كنه المعرفة ادرك به علم الطرفين وسهل عليه الطلب. وهذا كلام عجيب لا يعرف قدره الا من عرف المتوسط اعني النفس الانسانية»<sup>(١)</sup>.

عيون مسائل النفس من مواهب الله السنية، التي رزقنا بها في شهر الله المبارك من سنة ست وأربع مائة بعد الألف من الهجرة في دارالعلم قم. وقد وقع الفراغ من تصنيف الرسالة ليلة الجوائز ليلة الفطر من ذلك الشهر من تلك السنة ايضاً (= ١٣٦٥/٣/١٩ هـ ش) ولعلها من الجوائز الكريمة النفيسة التي قدره سبحانه من بركات شهره المبارك لنا حيث وفقنا في أيامه ولياليه بتفجير تلك العيون الفائضة المنهمرة التي ماؤها عذب قرات سائغ شرا به. وله الحمد على ما هدانا وله الشكر على ما اولينا. وأنا العبد الحسن بن عبد الله الطبري الآملي المدعو بحسن زاده آملي.

---

١. نزهة الارواح للشهرستاني، ج ١، ص ١٠٠.



## شرح العيون في شرح العيون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ،  
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ؛ فَالْحَمْدُ وَالشُّكْرُ لِلَّهِ كَثْفَ اللَّطِيفِ  
وَلَطْفِ الْكَثِيفِ فِي صُنْعِ آدَمَ وَالْعَالَمِ، فَاتَّقِنِ، وَأَبْرَمِ، وَأَحْسِنِ، وَأَحْكَمِ.  
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أُمَّةِ الْأُمَمِ، الْخَازِنِينَ كُرَائِمَ الْكَلِمِ مِنْ أَنْوَارِ الْقَدَمِ،  
وَالْخَازِنِينَ خَزَائِنَ الْحِكْمِ مِنَ الْمَقَامِ الْأَقْدَمِ، سَيِّدَا إِمَامُهُمُ التَّجَلِّي الْأَعْظَمُ وَالْمَجَلِّي  
الْأَتَمُّ، الْمُنْزَلُ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ الْفَرْقَانُ الَّذِي يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ مُحَمَّدُ النَّبِيُّ الْخَاتَمُ،  
الْمُشِيرُ إِلَى سِرِّ خَتْمِيَّتِهِ بِقَوْلِهِ: «أَتَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» فَهُوَ أَدْلُ دَلِيلٍ عَلَى رَبِّهِ  
الْأَكْرَمِ؛ وَآلِهِ الْمُصْطَفَيْنِ مِنَ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ، وَالِهَادِينَ بِأَسْرَارِهِمْ إِلَى الطَّرِيقِ  
الْأَتَمِّ، وَالرَّافِعِينَ بِأَنْوَارِهِمْ أَسْتَارَ الظُّلَمِ.

وبعد فيقول الراجي فهم الخطاب المحمدي، الحسن بن عبد الله الطبري الأملی  
- المدعو بحسن زاده أملی - منبركاً بكلامه سبحانه «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا  
نستنسخ ما كنتم تعملون»<sup>(١)</sup>؛ «إن هذه الفرائد مما أدى إليها نظره في شرح عيون مسائل  
النفس، في تضاعيف تحقيقه وتدقيقه وتفاريق تنميته وتنقيته حول معرفة النفس في أمد سنين

كثيرة كان يُدرّس في حوزتي طهران وقم، الكتب الحكمية البرهانية، والصحف النورية العرفانية التي هي في الحقيقة التفاسير الأنفسية للكتف الأتم المحمدي وفصل الخطاب الأحمدي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - راجياً من المفيض الوهاب على الاطلاق، أن يجعل كل عين غيباً يشرب بها عباد الله يُفجّرونها تفجيراً. وهي من مواهب الله السنية وعطاياه الجزيلة، وجوائره الكريمة النفيسة التي أنعم بها عبده المستكين، وقدرها له بتفجير تلك العيون الفوّارة المنهمرة، فله الحمد على ما هدينا وله الشكر على ما أولينا.

ولما رأى رسالته عيون مسائل النفس وجيزة غريزة المحاسن، وصحيفة عزيزة المطالب، حاول شرحها على قدر الوسع والطاقة، مبتهلاً اليه، جلّ شأنه وعلت كلمته فوقه نه وهو وليّ التوفيق، وهو هذا الشرح المسمّى بـ شرح العيون في شرح العيون الذي بين يديك أيها القارئ الكريم مع أصله رسالة عيون مسائل النفس فالكتاب صحيفة من صحف أعماله، فيقول هاؤم أغرأوا كتيبه. «فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الْأَرْضِ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَهُوَ الْكَبِيرُ يَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»<sup>١</sup>.

اعلم أن من سفه نفسه فهو اظلم الناس بنفسه، وأن أحياء النفوس من موت الجهل، وإيقاظها من نوم الغفلة، وإخراجها من الظلمات إلى النور، إنما هي من شأن السفراء الإلهية، وممن اقتفى بهم على هديهم. وقد قال الله - علت كلمته -: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»<sup>٢</sup>. وقد وصف الوصي الإمام علي بن أبي طالب - عليه السلام - آل محمد - صلوات الله عليهم - بأنهم عيش العلم وموت الجهل<sup>٣</sup>. والعلم حيوة الأرواح، كما أن الماء حيوة الأشباح. والآيات والروايات - في ذلك المرصد الأسنى والمقصد الأعلى - المدونة على نضد خاص في الجوامع الروائية، والصحف العلمية أكثر من أن تحصى.

والعالم إن عرف قدره ولا يخرج عن طوره الإلهي، ولا يتجاوز عن ربه الروحاني فهو على قدم عيسى روح الله (ع) اعني انه عيسوي المنشهد والمنسرب في الحقيقة، لأن عمله الصالح إنما هو أحياء الموتى بأذن الله - تعالى شأنه - يعجبني في المقام نقل ما أفاده الشيخ

١. المجانية: ٣٧ - ٣٨.

٢. الاقنات: ٢٥.

٣. نهج البلاغة، خطبة ٢٣٧.



الأكبر في الفص العيسوي من فصوص الحكم، والعلامة القيصري في الشرح، فقال الشيخ:  
«وأما الاحياء المعنوي بالعلم، فتلك الحيوة الإلهية الذاتية العلوية النورية، التي قال  
الله فيها: «أَوْمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ»<sup>١</sup>، فكل من يحيي  
نفساً ميتة بحيوة علمية في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد أحياء بها، وكانت له نورا  
يمشي به في الناس أي بين أشكاله في الصورة.

وقال الشارح القيصري: «إنما جعل الحيوة الحاصلة بالعلم حيوة إلهية ذاتية لأن حقيقة  
العلم عين الذات، وكذلك حقيقة الحيوة أيضاً، فالعلم والحيوة في المرتبة الأحدية شيء واحد.  
ولما كان العلم أشرف الصفات الإلهية، إذ به تظهر الحقائق الإلهية والكونية، وصفه بالعلو،  
ومن حيث إنه يُظهر الأشياء وصفه بالنورية، إذ النور هو ما يظهر لنفسه ويظهر لغيره.  
ووصفه - رضى الله عنه - إياها بالصفات الكمالية إشارة إلى أن الحيوة العلمية أشرف من  
الحيوة الحسية لأنها حيوة الروح، والحيوة الحسية حيوة الجسد، والروح أشرف من الجسد  
فحيوته أيضاً كذلك! لكن الحسية أوقع في النفوس من العلمية لأنها مترتبة على القدرة الثامة  
التي هي أيضاً من الخصائص الإلهية نذلك حصار أعز وجوداً وأعظم وقعاً.

ولما كان للعلم مراتب وأعظمها العلم بالله وأسمائه وصفاته خصه بالذكر، وإن كان  
بحسب كل منها يحصل حيوة مناسبة لها.

وقد أعطى الله أوليائه الكمل نصيباً تاماً من الحيوة العلمية، لفيضوا على نفوس  
المستعدين المؤمنين بهم منها فيحيونهم بالنور الإلهي ويحشون به في الناس، كما قال: «أَوْمَنْ  
كَانَ مَيِّتًا» أي بموت الجهل «فَأُحْيَيْنَاهُ» أي بالحيوة العلمية «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا» وهو العلم  
«يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» فبدرك ما في يواطنهم من استعداداتهم وخواطرهم ونياتهم؛ وما في  
ظواهرهم من أعمالهم المخفية من الناس، بذلك النور.

وقوله: «أي بين أشكاله في الصورة» المراد بالشكل ماله التشكل وهو البدن، أي  
ذلك النور يسري بين ابدان الناس فيدرك ما فيها من النفوس ولوازمها واستعداداتها التي  
لا يطلع عليها إلا من شاء الله من الكمل.

ومجوز أن يكون المراد منها الهيئات والأوضاع التي للبدن، الظاهرة في الصورة  
الإنسانية، إذ المتفرسون يدركون منها ما في نفوسها وقواها، وما هي عليها من الأعمال

وأقول: ما قال من بيان أن الحسية أوقع في النفوس من العلمية، وإن كان وجهاً وجيهاً، ولكن الأنسب ما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على اشارات الشيخ حيث قال في شرح الفصل الرابع من النمط التاسع منه في المعجزات الثقلية والفعلية: «إن الخواص للقولية أطوع، والعوام للفعلية أطوع». وعلى هذا المنوال، قال العارف الرومي في الدفتر الرابع من المشتوي:

«پسند فعلی خلق را جذاب تر      کو رسد در جان هر با گوش و کر»  
وأما ما أفاده في بيان قول الشيخ: «أي بين أشكاله في الصورة» فجملة الأمر في ذلك أن عين البصيرة - ويعبرون عنها بالعين البرزخية أيضاً - تفتح بنور العلم، فتري الناس على صور وأشكال تقتضيها ملكاتهم المستجنة في نفوسهم، كما ستطلع على برهانه في العيون الجارية، وأشرت إليه في تائيتي المساهد بينوع الحياة.

وعاملُ فعلٍ كان نفس جزائه	ألا ملكات عجنّت بالسريرة
إذا فتحت عيناه في صقع ذاته	فإنما وجوه من وجوه دميمة
وإنما وجوه من حسان كريمة	لئن كانت الأفعال من حسن شيمه
سرائرها تبلى له الويل لو رأى	سريره مشحونة بالرديلة
وانت ترى الناس في السوق قد بدى	تجسم أعمال فهذا تحية
وهذا كخنزير وذاك كمعلب	وذا سبع ينحو افتراس الفريسة
وتسردمة كانت من أهل السعادة	يميل إليها الطبع من غير وحشة
وحشرهم يوم التشور كنشرهم	هنا في جماعات وسوق وسكة

ومن افادات المتأله السبزواري في شرح الاسماء أنه: «لما كان البيان بمنزلة السحاب، والمعنى بمنزلة الروح والحياة، والنفس الجاهلة بمنزلة الأرض الميتة كما في قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثَقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ، كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»<sup>٢</sup> فالإنسان إذا أراد أن يتكلم بكلام فمبدء هذه الإرادة أولاً صورة عقلية في القوة

١. شرح القيصري لفصوص الحكم، إيران، الطبع الأول، ص ٣٢٩ - ٣٢٨.

٢. الأعراف: ٥٧.

الناطقة على وجه البساطة، وينشأ من هذه القوة أمر في القلب، ثم يظهر في الخيال، ثم يسري أثره بواسطة الروح البخاري إلى الأعصاب ثم إلى العضلات، فيوجد صورة الصوت في لوح الهواء المقروع بواسطة التقاطع العارض له في الخارج، وهذا غاية نزوله من عرش القلب إلى فرش عنصر الهواء. ثم يصعد منه أثر إلى الصَّماخ، ومنه إلى العضلات، ومنها إلى الأعصاب والأرواح البخارية، ومنها إلى الدماغ، ومنها إلى الخيال حتى الناطقة. فهذا الترتيب الصعودي على عكس الترتيب النزولي، كان محيياً للموتى أعني النفوس الجاهلة مخرجاً لثمرات العلوم من اكمامها أعني فطرتها.

ومن أسرارِهِ أن مساوِقه الذي هو القول الذي عدده مائة وستة وثلاثون، وهو يبلغ عدد مساحة مربع زوج الزوج الأول موافق لعدد محبي كل حي وهو عدد المؤمن. وفي مجمع البيان قال الصادق عليه السلام: البيان الاسم الأعظم الذي علم به كل شيء<sup>١</sup>.

بيان: لما كان المربع الوفي صورة جمعية الأعداد بشرط كمال السوية والاعتدال، وكان مظهر تلك الجمعية في موطن انظهور والاظهار آدم. وفي موقف الشعور والاشعار القول، فالعدد ما لم يبلغ إلى عدد آدم أي أربعة وخمسين لم يمكن وضعه في المربع الوفي، كما أنه ما لم يبلغ إلى عدد القول وهو ستة وثلاثون ومائة - لم يمكن أيضاً وضعه في المربع الوفي الذي أقسام كل ضلع منه يساوي عدد أضلاعه الأربعة أي القول.

ومن بدائع أسرار العدد أن فضل القول على آدم هو عدد الكمال أي أحد وتسعون، وهو مقوم الاسم الشريف محمد - على مسماه شرائف الصلوات وكرام التحيات - يعني أن حقيقة آدم ما لم يرتق في المعارج الكمالية إلى الكمال المحمدي لم يصير مهبط القول الكامل أي القرآن الفرقان الذي هو كافل لإعراب كنه كل شيء كما ينبغي، ولم يصير مبين حقائق الأسماء على ما هي عليها.

والمساحة في الألواح الوفية هي أن بضرب عدد الوفي - أن كان مربعاً فالأربعة، وأن كان مخمباً فالخمس وهكذا - في نفسه ويزداد على الخاصل واحد، ثم يضرب في نصف عدد الوفي فما حصل فهو مساحة ذلك اللوح الوفي. مثلاً إن كان اللوح مربعاً فمساحته أربعة وثلاثون ( $4 \times 4 = 16 + 1 = 17 \times 2 = 34$ ) وعلى هذا القياس، وزوج الزوج الأول هو

١. شرح الاسماء للسبزواري، الطبع الناصري، ص ٥٢ - ٥١.

الأربعة، والثاني هو الثانية، والثالث هو الستة عشر، وعلى هذا القياس. ثم في المصباح كلام كامل في القول والقاتل وهو ما يلي:

ولما كان اختص خواص الصورة الانسانية القول والنطق الظاهري والباطني، حيث لا يوجد في سائر الصور، كان مبدء سلطنة ادوار مظاهر الاسماء لتحقيق كمال الاستجلاء مظهر القول، فاحتضى التجلي الثاني من حيث الاسم القائل بحكم المحبة الاصلية وتحريكها للمفاتيح بحكم السراية فيها بعد تحققها بكمالاتها الاختصاصية تخمير طينة آدم عليه السلام لأن هذه المظاهر كلها أجزاء اليد المضاف اليها تسويته، ثم نفخ فيه بلا واسطة من روحه الاعظم فكان اثر الاسم القائل فيه اقوى لذلك اختص بانياء الاسماء للملائكة، وكان موقفه برزخية السماء الدنيا بمجاورة الكوكب المختص بمظهرية القائل، وكان فيها بيت العزة التي هو محل نزول القرآن حمدة، وغير ذلك: فكان صورة آدم الجامعة بين جميع الكمالات اصلاً ومنشئاً لجميع الصور الانسانية التخطيطية كما كان محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - وحقيقته التي هي حقيقة الحقائق منشئاً واصلاً لجميع الحقائق والارواح الانسانية وغير الانسانية، انتهى ما افاده العلامة ابن الفارسي في القول والقاتل في كتابه مصباح الانس في شرح مفتاح الغيب للمصدر القونوي<sup>١</sup>.

والغرض أننا رأينا أن معرفة النفس مدخل كل خير، وباب سائر ابواب المعارف الحقّة الإلهية، وأن الانسان بذلك الباب يذبح ملكوت السموات والأرض، ويصل الى كماله اللائق له، اقتدينا بالعلماء الربانيين، واهتمنا بتنسيق ما تيسر لنا في ذلك الأمر الخطير - أعنى معرفة النفس - بعون الله المفيض الوهاب الملهم الى الصواب؛ لعله يعدّ النفوس المستعدة لقراءة ما في صحفهم الانفسية، والفوز بسعادتهم الأبدية؛ ويوجب لنا الخير والبركة فإن الدال على الخير كفاعله، وإن المعين على عمل كعامله.

اعلم أن باب الغيب يفتح لنا بمعرفة النفس الناطقة، وأن طريقنا الى المعاد هو - كما سلكه الحكيم ابن مسكويه ايضاً في الفوز الاصغر<sup>٢</sup> - معلق باثبات النفس واثبات انها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج، بل جوهر قائم بنفسه، غائب عن الحواس والأوهام، غير مخالط للمادة، روحاني النسيج والسوس، برى عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل،

١. مصباح الانس في شرح مفتاح الغيب، الطبع الأول، ص ٢٨٠.

٢. الفوز الاصغر لابن مسكويه، طبع مصر، لسنة ١٣٢٥ هـ، ج ١، ص ٢٧.

لا يفسد بفساد بدنه العنصري، بل غير قابل للموت، باق ببقائه لأبدي. وأن علم الانسان وعمله جوهران مقومان لذاته وهما يتحدان به اتحاداً وجودياً؛ اي الانسان ليس الا علمه وعمله. وأن علمه مشخص روحه، وعمله مشخص بدنه الأخروي. وأن جزاءه على وفق علمه وعمله؛ بل العلم والعمل نفس الجزاء. وأن المعرفة بذر المتاهدة. وأن الملكات مواد الصور البرزخية من الأبدان المكسوبة والمكتسبة، يعبرون عن تلك الصور بتجسم الاعمال من الجسم بمعناه الدهري. وعن الانسان بأنه في هذه النسأة نوع تحته افراد وفي الآخرة جنس تحته انواع.

فمبحث النفس من غرر المباحث الحكمية في جميع الصحف العلمية. والد المعارف، واعزها بعد معرفة الله تعالى شأنه معرفة الانسان نفسه، وهي من أهم المعارف وأجلها، كيف لا ومعرفة أم الحكمة واصلها، ومفتاح خزائن الملكوت، ومرفاة معرفة الرب لكونها مثال مفطرها ذاتاً وصفة وفعلاً، ولا طريق الى وصول معرفة الرب إلا من معرفة الآفاق والانفس قال - عز من قائل :- «سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» وفي الحديث عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - :- «ما خلق الله شيئاً أشبه به من آدم». وعنه - عليه السلام - ايضاً: «إن الله عز وجل خلق آدم على صورة الرحمن». وفي رواية أخرى: «إن الله خلق آدم وأولاده على صورة الرحمن». وأخرى: «إن الله عز وجل خلق آدم على صورته». والمروي عن الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وعن الامام الصادق عليه السلام ايضاً: «الصورة الانسانية هي أكبر حُجَجِ الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصرة من اللوح المحفوظ، وهي الشاهدة على كل غائب، وهي الحجة على كل جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير، وهي الجسر (الصراط) - (خ) الممدود بين الجنة والنار».

بيان: الصورة هي كل معنى بانفعل. فالمراد بالصورة في الحديث. الأسماء والصفات الإلهية؛ أي خلقه موصوفاً بجميع تلك الأسماء والصفات ولذلك قال في خلق آدم الذي هو

البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» وليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة<sup>١</sup> وإن شئت قلت: بل المراد بالصورة هوية الحق التي اختفت وحقيقته التي تسرّت في الحقيقة الإنسانية فأظهرت الإنسان، فهو هوية الحق وحقيقته عين الحقيقة الإلهية، وهو اسمه الأعظم الجامع لحقائق الأسماء كلها. وهذا ما نطق به العرفان والبرهان على تفسير أسرار القرآن من أن الإنسان على صورة الرحمن وإن كان هو سبحانه في هويته الصمدية في عزّ جلاله، وليس الصمد الحق إلا هو، وعنت الوجود للحي القيوم: فهو - تعالى شأنه - صورة الصور كلها، وإن كان الطبايع العامة تنبو عن إطلاق لفظ الصورة على الخير المحض، والوجود البحت إذ لم يفهموا من الصورة إلا صورة المحسوسات، ولم يدروا أنه صورة الوجود والخير والبهاء لأنه غائر في دنوه ودان في علوه وهو حقيقة الحقائق، بل في الحقيقة لفظ الصورة لا يطلق إلا عليه إذ هو صورة الوجود كله قافهم.

والشيخ الآلهي الأجل أبو علي - رضوان الله تعالى عليه - قد ذكر في الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء معاني الصورة<sup>٢</sup>، ونحن قد نقلناها في كتابنا دروس معرفة النفس مع ترجمتها بالفارسية ومزيد إيضاح فإن شئت فراجع إليه<sup>٣</sup>.

شرح الحديث المذكور على ما أفاده المثال السبزواري في شرح الأسماء: «قوله عليه السلام: الصورة الإنسانية - الصورة ما به الشيء بالفعل، وأحد خذيه وهو الأيمن عقله النظري، والآخر وهو الأيسر عقله العملي.

وانما كانت أكبر حجج الله تعالى - لأنها هيكل التوحيد، وطا الوحدة الجمعية ظلّ الوحدة الحقيقية للأحد الواحد البسيط المبسوط متعلمة بجميع أسماء الله التزمية والتشبيهية فمن يراها كيف يتكرّصانها؟

«چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم»

١. قصص الحكماء، النفس الموسوي.

٢. النفاذ، الطبع الرحلي المجري، ج ٢، ص ٥٣٧.

٣. دروس معرفة النفس، الطبع الأول ص ٥١٨.

وهي الكتاب الذي كتبه بيده - يده المباركة العقل الفعال الذي يفيض منه نقوش الحقائق على النفس القدسية وهذه النفس كتاب الأبرار الذي في عليين كما أن النفس المشحونة من الغلط والكذب والجهل المركب كتاب الفجار الذي في سجين، المحترق بنار الطبيعة ولوازمها.

وقوله عليه السلام: «وهي الشاهدة على كل غائب مطابق لقول الرضا عليه آلاف التحية والثناء: «قد علم اولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هيئنا»؛ فالعلم الحضوري الواجبي شاهده العلم الحضوري للمجرد النفسي؛ والعلم الإجمالي الواجبي في عين الكشف التفصيلي شاهده العقل البسيط الخلاق للعقول التفصيلية؛ والعلم الفعلي له شاهده العلم التوهمي بالسقوط المنشأ له وأقسام الفاعل منظوية فيه، وقس عليه سائر ما في الغيب.

وقوله عليه السلام: وهي الجسر - قد ورد أن له وجهين: أحدهما أدق من الشعر وهو علم التوحيد، والآخر أحد من السيف وهو العدالة المتوسطة بين الأطراف وهذا كسابقه من الكتاب معنى ولكل معنى صورة، وإيضاً حقيقة ولكل حقيقة رقيقة، فكن حافظاً بين الأوضاع جامعاً بين العالمين»<sup>١</sup>. انتهى كلامه رفع مقامه.

والإنسان بعد معرفة نفسه يبحث عن ما ينبغي أن يطلبه ويفعله لتحقيق السعادة الأبدية، وهو من أهم الأمور وما لم يعرف الإنسان نفسه فكيف يعرف غيره؟ وإذا كان غافلاً عن نفسه فأي فائدة له في معرفة الطبيعيات؟!

نقل علي بن ربن الطبري صاحب فردوس الحكمة في الطب، في صدر المقالة الثانية من النوع الثاني منه، عن أرسطو أنه قال: «إن العلم بالنفس الناطقة أكبر من سائر العلوم، لأن من عرفها فقد عرف ذاته، ومن عرف ذاته قوي على معرفة الله»<sup>٢</sup>.

وفي أول كتاب النفس لأرسطوطاليس بنقل الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلى العربية، قال أرسطوطاليس: «كل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن جليل ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم. ولهذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى. ويبدو أيضاً أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطبيعة، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات».

١. شرح الاسماء السبزواري، الطبع الأول ص ١٢.

٢. فردوس الحكمة، طبع برلين ص ٦٠.

اقول: يشبه أن يكون مفاد ما نقلناه من فردوس الحكمة عن أرسطو، وما في كتاب النفس بترجمة الأهواني عنه، واحداً؛ وكلا النقلين ترجمة عبارة واحدة، إلا أن ما في الاول أمتن وأحسن وأوفى. والمردا بالحقيقة الكاملة في ترجمة الأهواني، هو الله سبحانه. وما في الفردوس من أن «مَنْ عَرَفَ ذَاتَهُ قَوِيَ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ» هو ما في نقل الأهواني: «ويبدو أيضاً أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة» ولكن، أين أحدهما من الآخر؟ وليس عندي من كتاب نفس أرسطو بالعربية غير ترجمة الأهواني؛ وكلما نقل من كتاب أرسطو في كتابنا هذا فإنما هو بترجمته ولم يحضرني إلى الآن كتاب نفس أرسطو بترجمة حنين بن إسحاق. وإنما قلت يشبه أن يكون مفادها واحداً وكلاهما ترجمة عبارة واحدة لأنه لم يعهد في كتاب نفس أرسطو كلام آخر في ذلك غير ما نقلناه عنه، وأمكن أن يكون كلامه في كتابه الآخر على النحو الذي في الفردوس، دون كتاب النفس، والله سبحانه هو العالم.

ونعم ما أفاد صدر المتألهين في الأسفار من أن مفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها<sup>(١)</sup>.

ومن أن مفتاح هذه المعارف - يعني بها أحوال يوم القيامة - معرفة النفس لأنها المنشأة والموضوعة لأمر الآخرة<sup>(٢)</sup>.

فويل لمن أهمل نفسه، ولم يقرأ كتاب آيته وصحيفة نفسه؛ قال - عز من قائل - : «وقد خاب من دسيتها»<sup>(٣)</sup> وقال: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»<sup>(٤)</sup>. وقال: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ، أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي، عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ»<sup>(٥)</sup> والتحقيق أن الكمال الأخروي ليس إلا من ثمرات هذه النشأة موافقاً لقوله تعالى: «وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى»<sup>(٦)</sup> أي أن حقائق ذواتنا

١. الأسفار لصدر المتألهين، الطبع الأول ج ٤ ص ١٧٣.

٢. المصدر، ج ٤ ص ١٨٤.

٣. الشمس: ١١.

٤. الحسرة: ٢٠.

٥. الزمر: ٥٧، ٥٦.

٦. النجم: ٤١.



وهو ياتنا ليست إلا ملكاتنا العلمية والعملية، فما لم يستحكم ملكاتنا لم يتم تخمير ذواتنا؛ والإنسان يتحد وجوداً بملك الملكات، ويتم بها؛ فإن الأمر هو اتحاد العلم والعالم والمعلوم واتحاد العمل والعامِل والمعمول، وأن صورة كل إنسان في الآخرة نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا، وليس إلا؛ ولا يتم ما أشرنا إليه إلا بمعرفة النفس. ولعمري إن معرفتها قطب جميع المعارف، وقد أجاد الغزالي بقوله: «تقرير النفس وهل هي باقية أم لا كالقطب لسائر العلوم، وله يجد المجتهدون ويعمل العاملون؛ ولا فائدة أعظم منه فإن نبوة الأنبياء والثواب والعقاب والجنة والنار وسائر شئون الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل لا تثبت متى أبطلت هذه المسألة فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء فجميع ما أخبرنا به أو طمعنا فيه باطل؛ وبحسب ما تنق به من هذه المسئلة نجتهد، وبحسب ما نغيب منها نغتر. وهذه المسألة كفر الزنادقة، فأنهم زعموا أن حقيقة الإنسان مزاج معتدل كالنبات متى اعتدلت قواه بقي، ومتى غلب عليه حرٌّ أو برد فسد وذر ثم لا يرتجى بعد ذلك موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فاستخفوا بالخالق والخلق، واستهانوا برسلى الحق، فهذا أهم المعلومات مطلقاً»<sup>١</sup>.

وقد تصدى حكماؤنا العارفون بغايتها القصوى لتصنيف كتب ورسائل في معرفتها، وبيان ما ينبغي لها أن تتأدب بها حتى تحوز ما تفوز بها، فقد جعلوا في صحفهم النورية باباً بل كتاباً فيها، بل دونوا رسائل على حدة في معرفتها، واعتنوا غاية الإعتناء بها لأن معرفتها باب كل خير ومدخل كل معرفة.

والرسائل المصنوعة في معرفة النفس أكثر من أن تحصى وقد عددنا عدة منها في سائر رسائلنا. وذلك لاهتمام الآلهيين من الحكماء في شأن النفس رداً على المتوغلين في ظلمات الأهام الموهونة، والخيالات الواهية، والتسويلات الشيطانية؛ وهم الذين أخلدوا إلى الأرض واتبعوا أهوائهم الكاسدة الفائلة القائلة بأن الإنسان ليس إلا هذه البنية العنصرية الدائرة البائدة فإذا تلاشت بطلت ذات الإنسان برمتها فلا يبقى منه ما يكون له حشر، ومعاد، وجزاء، وثواب، وعقاب، ولم يعلموا أن الإمامة ليست باعدام، وإفناء، وأن الموت ليس بعدم وفناء بل هو رجوع كل شيء إلى أصله، وعود كل صورة إلى حقيقتها، وارتقاء الإنسان إلى بارئه المتوفي آياه؛ وأن الإنسان حي أبدي لا يموت إلا بأذن الله - جل شأنه -؛ وأن النفس الناطقة الإنسانية مظهر مظهرها لا تأخذها سنة ولا نوم، ولا يعرضها موت ولا فناء، وليس

١. من شرح قصيدة ابن سينا للمناوي، طبع مصر ص ٨٤.

الموت المعهود إلا تفريق صفة الوصل. أعني أن الموت يرد على الأوصاف لا على الذات لأنه تفريق لا إعدام ورفع وإفناء فهو في الحقيقة انقطاع الإنسان عن غيره وارتقائه إلى باريه المتوفي إياه.

على أن لكل إنسان كغيره جهة من الحضرة الإلهية هي المشار إليها بقوله سبحانه: «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا»<sup>١</sup> فلا معنى لانعدام عين الإنسان، وكذلك انعدام أعيان غيره، فلا معنى له، فافهم.

وبالجملة البحث عن النفس محور جميع العلوم العقلية والنقلية، ألا ترى أن السفير الأعظم الإلهي ربط معرفة الرب بمعرفة النفس فقال: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>٢</sup> فإن من عرف نفسه فوق ما يعرف بالتنزيه والتشبيه، وجمع في معرفتها بينها ووجدتها موصوفة بها وغير موصوفة بها أيضاً، فقد جمع في معرفة ربه بينها كذلك؛ ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، وذلك لأن باطن النفس الإنسانية تنزيه وظواهرها تشبيه، وهي عالية في دنوها ودانية في علوها. والمروى عن كشاف الحقائق إمام الملك والملوك صادق آل محمد عليهم الصلوة والسلام: «الْجَمْعُ بِلَا تَفْرِيقٍ زُنْدَقَةٌ، وَالتَّفْرِيقُ بِدُونِ الْجَمْعِ تَعْطِيلٌ، وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا تَوْحِيدٌ». فافهم.

والحكيم الطبيعي الإلهي يسلك لإثبات الحق سبحانه طريق حركة النفس : بأنها في أول الأمر بالقوة، ففي خروجها من القوة إلى الفعل لا بد لها من مخرج فاعلي وهو إما الواجب أو منتبه إليه؛ وكذا لا بد لها من مخرج غائي فإن الحركة طلب والطلب لا بد له من مطلوب، وكل مطلوب تناله النفس، لا تقف عنده ولا تطمئن دونه حتى تفد على باب الله وترد على جنابه فلا بد أن ينتهي المطالب إلى مطلوب، به تطمئن القلوب، وهو المطلوب.

ومن لطائف ما في رسالة فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي في حدود الأشياء ورسومها هو ما أتى به في حدّ الفلسفة حيث قال:

«الفلسفة - حدّها القدماء بعدة حروف -» إلى أن أتى بعد نقل حدود أربعة في تحديدها بما هذا لفظه:

«وحدوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه»

ثم قال في بيانه:

وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام، وما لا أجسام إما جواهر وأما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا، فانه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل؛ وهذه العلة سمي الحكماء الإنسان العالم الأصغر<sup>١</sup>.

أقول: بيان الحد المذكور أرفع بدرجات مما قاله الكندي كما ستعلم في تضايف مسائل العيون، سيما في العين الثامنة والأربعين في تطابق الكونين. والآن نشير إليه إجمالاً فنقول: الإنسان بالفعل هو الذي بلغ إلى كماله الممكن له وهذا الكمال هو معرفة الكلمات الوجودية التي يعبر عنها بالحقائق النورية على ما هي عليها بالذوق الوجداني، والشهود الايقاني، والكشف النوراني بالإلقاء السبّوحي، لا الاطلاع على مفاهيمها الإصطلاحية فقط، فإن الفلسفة - كما في أول الأسفار «استكمال النفس الإنسانية، بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد؛ بقدر الوسع الانساني. وبعبارة أخرى: نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى».

أقول: التعريف الأخير في الأسفار ناظر إلى ما أتى به الشيخ الرئيس في السابع من تاسعة آليات الشفاء: «من أن النفس الناطقة، كما لها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل، مبتدئة من مبدء الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها حياة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئاته ومنخرطة في سلكه وصاترة من جوهره»<sup>٢</sup>.

ثم إن نظير كلام الشيخ في كمال النفس ما قاله الحكماء في حد الفلسفة: «إنها التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية» وقال صاحب الأسفار في بيانه: «ومفاده أن من يكون علومه

١. رسالة في حدود الانبياء ورسومها للكندي، الطبع الأول، مصر ص ١٧٢ - ١٧٣.

٢. الشفاء، الطبع الأول، ج ٢، ص ٥٤٦.

حقيقية وصنابعه محكمة وأعماله سالحة واخلاقه جميلة وأراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلاً  
يكون قربه الى الله وتسبُّه به اكثر لأن الله سبحانه كذلك»<sup>١</sup>.

ثم تفكر في هذا الأثر المؤثر المروي في كشكول السيخ البهائي عن الوصي امير  
المؤمنين علي عليه السلام قال لخبر من أحبار اليهود وعلمائهم: «مَنْ أَعْتَدَلَ طِبَاعُهُ صَفَى  
مَزَاجُهُ، وَمَنْ صَفَى مَزَاجُهُ قَوَّى أَثَرُ النَّفْسِ فِيهِ، وَمَنْ قَوَّى أَثَرُ النَّفْسِ فِيهِ سَمِيَ إِلَى مَا يَرْتَقِيهِ،  
وَمَنْ سَمِيَ إِلَى مَا يَرْتَقِيهِ فَقَدْ تَخَلَّقَ بِالأَخْلَاقِ النَّفْسَانِيَّةِ، وَمَنْ تَخَلَّقَ بِالأَخْلَاقِ النَّفْسَانِيَّةِ فَقَدْ  
صَارَ مَوْجُوداً بِهَا هُوَ إِنْسَانٌ دُونَ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً بِهَا هُوَ حَيَوَانٌ وَدَخَلَ فِي البَابِ الْحَكِيِّ وَلَيْسَ  
لَهُ عَنْ هَذِهِ الْحَالَةِ مُغَيِّرٌ». فقال اليهودي: «اللَّهُ أَكْبَرُ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَقَدْ نَطَقْتَ بِالفُسُفَةِ  
جَمِيعِهَا»<sup>٢</sup>.

ومن لطائف كلمات الحكيم الرباني انبأقلس وكان في زمن دأرد النبي عليه السلام  
وقد اخذ الحكمة عن لقمان بالشام، وقيل عن سليمان النبي - عليه السلام - ما قاله في معرفة  
النفس وقد نقله الشهرزوري في نزهة الأرواح بهذه العبارة.

ليس يقدر أحد أن يعرف النفس إلا من كانت نفسه طاهرة زكية مستولية على بدنه  
فيعرف حينئذ ما النفس، ويراها رؤياً حسناً لأنها روحانية غير متجسمة؛ ويعرف أنها جوهر.  
لا اشرف منه ولا اكرم، باقٍ دائم لا يموت ولا يفنى؛ فأما جلّ الناس فإن نفوسهم ناقصة،  
كأنها بدن مقطوع الأعضاء فينكرون شرفها وحسنها وبساطتها وعدم موتها وهو خطأ لانه  
لا ينبغي لأحد أن يقول قولاً في شيء قبل أن يفحص عنه ويعرف علته وباطنه وظاهره ثم  
يقضي عليه، وإذا أراد أن يفحص عن شيء فلا يلقي بصره خارجاً على القشر الظاهر بل  
يحرص على أن يلقيه على روحانية الشيء الباطن فإن الشيء الباطن هو الجوهر الخالص  
والذي هو بعينه، وآلا لم ينل معرفة حقيقة ذلك الشيء فافهم ذلك، وهذا كلام في غاية  
الحسن.

وقال: «إن من رام أن يعرف الأشياء من العلو - اعني من الجوهر الأول - عسر عليه  
إدراكها، ومن طلبها من اسفل عسر عليه ادراك العلم الأعلى، لانتقاله من جوهر كثيف الى  
جوهر في غاية اللطف؛ ومن طلبها من المتوسط - وعرف المتوسط كنه المعرفة - ادرك به علم

١. الاسفار لصدر المتألمين، الطبع الأول، ج ٣، ص ١٢٣.

٢. كشكول السيخ البهائي، الطبع الأول، ص ٥٩٤.

الطرفين وسهل عليه الطلب».

وقال الشهرزوري بعد نقل كلامه هذا: «وهذا كلام عجيب لا يعرف قدره إلا من عرف المتوسط - اعني النفس الانسانية».

ثم قال:

«وقال: ان النفس جوهر مبسوط متحرك باق، وليس بعني باليسيط هذا البسط، ولكن بسط الذهن والوهم. فان ذلك البسط روحاني، وهذا البسط جرمي مركب عند البسط الأول الوهمي والذهني، وانما صار عندنا مبسوطاً لانا ندرك شيئاً من الأقاويل اللطيفة التي هي مدركة في هذا العالم هو المصطف من ذلك» الخ»<sup>١</sup>.

ومن لطائف ما في رسالة هدية الشيخ الرئيس التي أهداها للامير نوح بن منصور الساماني - وهي رسالة في النفس - هو قوله في مقدمتها بهذه العبارة:

«وكنيت قد استنقذت في تصفح كتب الحكماء جهدي فصادفت المباحث عن القوى النفسانية من أعصاها على الفكر تحصيلاً وأعماها سيلاً. ورويت عن إمام الأئمة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام انه قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وسمعت رأس الحكماء ارسطاطاليس يقول على وفاق قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ان من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة ربه. وكيف يرى المرء موثقاً به في معرفة شيء من الأشياء بعدما جهل نفسه؟» ورأيت الكتاب يسير الى مصداق هذا بقوله في ذكر البعداء من رحمته من الضالين: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» أليس تعليقه نسيان النفس بنسيانه تنبيهاً على تقرينه ذكره بذكرها ومعرفة بمعرفتها؟

وقرأت في كتب الأوائل أنهم كُلَّفُوا الخوض في معرفة النفس لوشي هبط عليهم ببعض الهياكل الالهية يقول: «يا انسان أعرف نفسك تعرف ربك».

وقرأت أن هذه الكلمات كانت مكتوبة في محراب هياكل اسقلينوس وهو معدود عنهم في الأنبياء، واشتهر من معجزاته أنه كان يشفي المريض بصريخ دعائه، وكذلك كل من كان يتكهن بهيكله من الرهايين، ومنه أخذت الفلاسفة علم الطب».

اقول: الرسالة المذكورة اعني هدية الرئيس قد طبعت مرة بمصر في سنة ١٣٢٥هـ قد عني بضبطها وتصحيحها الفاضل ادورد ابن كرنيليوس فنديك؛ ومرة أخرى بمصر ايضاً

١. نزعة الارواح، طبع حيدر آباد دكن، ج ١ ص ٥٤ - ٥٢.

مع ثلاث رسائل أخرى نفسية للشيخ بتحقيق الفاضل الأهواني؛ ولكنني نقلت عبارة الشيخ من سفينة مخطوطة محفوظة في خزانة مكتبة العلم الآية المرعشي (دامت بركاته) في دار العلم قم، تنتهي ما فيها إلى ثمان و تسعين رسالة ومقالة من كبار القدماء، منها رسالة الهدية المذكورة ومصورة هذه السفينة بتمامها موجودة عندنا؛ إلا أن عبارات الشيخ في الهدية المطبوعة لا توافق هدية السفينة كاملة، ففي المطبوعة بعد قوله: - وأعمالها سبيلاً - جاءت العبارة هكذا: ورويت عن (أوزوي عن) عدة من الحكماء والأولياء أنهم اتفقوا على هذه الكلمة وهي (من عرف نفسه فأخلق به) وسمعت رأس الحكماء يقول على وفاق قولهم: «من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه، وكيف يرى الموتوق به في علم شيء من الأشياء بعدما جهل نفسه...»

ثم قال فنديك في تعليقه على الرسالة في بيان قول الشيخ: «وسمعت رأس الحكماء يقول...» ما هذا لفظه: «رأس الحكماء، لا نعهد معاصراً لابن سينا ينطبق عليه هذا النعت ولا يعهد في مصنفات أرسطو جملة في هذا المعنى. فلذلك زعم المترجم اللاتيني أنه يعني برأس الحكماء سيدنا الإمام علياً بن أبي طالب المنسوب إليه مئة من الحكم».

اقول: قد صرح فنديك في مقدمته على الرسالة باسم المترجم حيث قال: وعني بنقلها أي الرسالة في النفس إلى اللغة اللاتينية في القرن السادس عشر للميلاد، الإيطالي أندراوس ألباجس طبعت ترجمته هذه في مدينة البندقية سنة ١٥٤٦ م وموجود نسخة منها في المكتبة اللورنزوية بمدينة فلورنزا.

ثم إن قول المترجم المذكور: «المنسوب إليه مئة من الحكم» انظر منه أنه أراد مئة كلمة أي مئة الحكم التي أختارها أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ) من بين كلماته القصار؛ سهاها مطلوب كل طالب من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب؛ ووصفها بقوله: «كل كلمة منها تفي بألف من محاسن كلام العرب». ولكن الكلام المذكور، أعني: «من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه» غير مذكور فيها، كما ذكر فيها قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وهو الكلمة السادسة منها.

بل في غرر الحكم ودرر الكلم التي جمعها عبدالواحد بن محمد بن عبدالواحد الأمدي التميمي المتوفى ٥١٠ هـ - وتنتهي تلك الحكم الرائعة والدرر الناصعة إلى ١١٠٥٠ كلمة من كلماته القصار، غير مذكورة تلك الكلمة: «أن من عجز...» أيضاً؛ وإن كان ما يشابهها مذكورة فيها. منها قوله - عليه السلام - : «لا تُجْهَلُ نَفْسُكَ فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةُ نَفْسِهِ جَاهِلٌ

بِكُلِّ شَيْءٍ» ومنها قوله - عليه السلام - مَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ كَانَ بِغَيْرِهِ أَجْهَلُ». ومنها قوله عليه السلام: «كَيْفَ يَعْرِفُ غَيْرَهُ مَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ؟» ومنها قوله عليه السلام: عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ؟». ومنها قوله - عليه السلام - «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَهُوَ لِغَيْرِهِ أَعْرَفُ». وقد أتى ابن أبي الحديد شارح النهج في آخر شرحه عليه بالف كلمة مما نسبت إليه - عليه السلام -، وقد طبعت - علي حدة - مرة في بيروت بعنوان الحكم المنشورة، وأخرى في النجف مع كلماته الأخرى، وهي أيضاً خالية عن تلك الكلمة المنسوبة إلى رأس الحكماء. مع أن ابن أبي الحديد قال في أولها: «ونحن الآن ذاكرون ما لم يذكره المرضي مما نسبته قوم إليه فبعضه مشهور عنه، وبعضه ليس بذلك المشهور لكنه قد روي عنه وعزي إليه، وبعضه من كلام غيره من الحكماء لكنه كالنظير لكلامه والمضارع لحكمته...».

وكذا باب المختار من حكمه عليه السلام من النهج، وارسائل الأخرى في ذلك عندنا، لم يذكر فيها ذلك الكلام اعني: «إن من عجز...» ولم نجده في مواضع أخرى مع طول فحصنا.

وجاء في الباب الأول من المقالة الثانية من النوع الثاني من فردوس الحكمة في الطب لأبي الحسن علي بن سهل بن الطبري - وهو من قدماء الأطباء وكبارهم - ما هذا لفظه: «قال أرسطوطيلس الفيلسوف: إن العلم بالنفس الناطقة أكبر من سائر العلوم؛ لأن من عرفها فقد عرف ذاته ومن تعرف ذاته قوى على معرفة الله. وقد صدق الفيلسوف فإن من جهل نفسه وحواسه كان لغير ذلك أجهل».

فقول أرسطو على نقل الطبري يشبه كلام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». ونظائره. وقول الطبري يشبه كلام الأمير و أرسطو حيث قال الأمير: «من جهل نفسه كان بغيره أجهل»، وقال أرسطو: «إن من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة ربه». وكأنه اقتبس منها.

ثم إن الشيخ الرئيس قد وصف أرسطو بأفضل الحكماء أيضاً حيث قال في آخر الفصل الأول من المقالة التاسعة من حيوان كتابه السفاء: «وايضاً فإنه يظن بالمعلم الأول أنه يرى أن المني لا يخالط المتكون... (إلى قوله): وقاضل الأطباء - يعني به جالينوس - ومن يجري مجريه يشنعون على أفضل الحكماء في ذلك وبناقضونه - يعني به المعلم الأول

ارسطاطاليس»<sup>(١)</sup>. فالصواب هو ما في المخطوطة المنقول عنها، ولا ضير في أن كلام كل واحد منها يشابه كلام الآخر في ذلك، وكم له من نظير، ولا إضرار في ذلك.

تبصرة: حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه، قد روي في الجوامع الروائية عن النبي والوصي كليهما: ففي غوالي اللثالي لابن أبي جهور الأحصائي، قال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>(٢)</sup>.

وفي مطلوب كل طالب من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - عليه السلام -: وهو مادة كلمة من كلماته - عليه السلام - جمعها أبو عثمان الجاحظ، كانت الكلمة السادسة منه قوله - عليه السلام -: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

وكذا في الفرر والدرر للآمدي، روي الحديث الشريف عن الوصي - عليه السلام -<sup>(٣)</sup>. وصاحب بحار الأنوار قد نقل حديث (من عرف...) في الرابع عشر منه بلا دغدغة فيه<sup>(٤)</sup>.

وللشيخ الأكبر محيي الدين العربي رسالة موسومة بالرسالة الوجودية في معنى قوله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، طبعت في القاهرة، وكذا رسالة في معنى الحديث للعارف السيد عبدالله البلياني طبعت مع عدة نسخ أخرى في إيران سنة ١٣٥٢ وهي رسالة فارسية في حديث (من عرف...)، ورسالة في معنى حديث (من عرف أيضاً) لعهاد الدين يونس المازندراني البنجهزاري بالعربية لم تطبع بعد و النسخة موجودة عندنا. وللراقم المستكين رسالة بالعربية في معنى حديث (من عرف) أيضاً لم تطبع بعد.

قال الراغب الإصفهاني المتوفي في رأس المائة الخامسة، في رسالته تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ما هذا لفظه: «قد روي أنه ما أنزل الله من كتاب إلا وفيه: «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك»؛ وهذا معنى قوله تعالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) الآية»<sup>(٥)</sup>.

١. النقاء لابن سينا، الطبع الحجري، ج ١، ص ٤٢٨.

٢. غوالي اللثالي، الطبع الأول، ج ٤، ص ١٠٢.

٣. غوالي الدرر للآمدي بشرح الخوانساري، كلمة ٧٩٤٦، الطبع الأول، ج ٥، ص ١٩٤.

٤. بحار الأنوار، مطبعة كسبي، ج ١٤، ص ٤١٥.

٥. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، طبع جيداً، ص ١١.



ومن لطائف ما في كتاب الأرواح للشيخ الطنطاوي الجوهري صاحب التفسير ما هذا لفظه: «إن مدار كل دين على أمرين اثنين: وجود الله وبقاء الأرواح بعد الموت، ولا فضل لدين إلا بهذين فإذا لم يكونا فلا كفاءة لدين، ولا فضل، ولا مزية لنحلة، بل تكون الحياة باطلة، وهذا الوجود بغير مزية ولا ثمرة، وهذا هو اليأس المبين».

ومن لطائف ما في تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه: «أن الإنسان - من بين سائر الموجودات - له فعل خاص به لا يشاركه فيه غيره، وهو ما صدر عن قوته المميزة المروية، فكل من كان تميزه أصح، ورويته أصدق، واختياره أفضل، كان أكمل في إنسانيته.

وكما أن السيف والمنشار، وإن صدر عن كل واحد منهما فعله الخاص بصورته الذي من أجله عمل، فأفضل السيوف ما كان أمضى وانضر، وما كفاه يسير من الإياء في بلوغ كماله الذي أعد له؛ وكذلك الحال في الفرس والبازي وسائر الحيوانات، فإن الأفراس ما كان أسرع حركة واشد تيقظاً لما يريد، الفارس منه في طاعة اللجام وحسن القبول في الحركات، وخفة العدو والنشاط؛ فذلك الناس أفضلهم من كان أقدر على أفعاله الخاصة به، وأشدهم تمسكاً بشرائط جوهره التي تميز بها عن الموجودات، فإذا الواجب - الذي لا مزية فيه - أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا والتي من أجلها خلقنا، ونجتهد في الوصول إلى الإنتهاء اليها، ونتجنب الشرور التي تعوقنا عنها وتنقص حظنا منها؛ فإن الفرس إذا قصر عن كماله ولم تظهر أفعاله الخاصة به على أفضل أحوالها، حط عن مرتبة الفرسية، واستعمل بالإكاف كما تستعمل الحمير؛ وكذلك حال السيف وسائر الآلات، متى قصرت ونقصت أفعالها الخاصة بها حطت من مراتبها واستعملت استعمال ما دونها.

والإنسان إذا نقصت أفعاله وقصرت عما خلق له، أعني أن تكون أفعاله التي تصدر عنه وعن رويته غير كاملة، أخرى بأن يحط عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة البهيمية. هذا إن صدرت أفعاله الإنسانية عنه ناقصة غير تامة، فإذا صدرت عنه الأفعال بضد ما أعد له أعني الشرور التي يكون بها الناقصة والعدول بها عن جهتها لأجل الشهوة التي يشارك فيها البهيمية، فالأمر الحسية تشغله عما عرض له، من تركية نفسه التي ينتهي بها إلى الشرور الخففي، وتوصله إلى قررة العين التي قال الله تعالى:

«فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ»<sup>١</sup> وتبلغه الى رب العالمين في النعيم المقيم، والذات التي لم ترها عين، ولا سمعتها أذن، ولا خطرت على قلب بشر، وانخدع عن هذه الموهبة الـرمدية الشريفة بتلك الخسافات التي لا ثبات لها، فهو حقيق بالمقت من خالقه - عز وجل -، خليف بتعجيل العقوبة له وإراحة العباد والبلاد منه»<sup>٢</sup>.

ومن لطائف كلمات أفلاطون الآلهي هو ما قال: «إِنَّ حَيَاةَ النَّفْسِ وَقَوَامَهَا لأَعْمَالِهَا المحصنة لها من الآفات حتى لا يدنو منها شيء يميتهها فيكون ذلك قتلاً للنفس، فإنها إن لم يقتلها ذلك لم يقدر أحد على قتلها، لأنها غالبة على الجسد مرتفعة عنه، وممتنعة بلطفها من أن ينظر اليها الموت الناظر إلى الجسد، فهو لا يراها وهي تراه بفضل لطفها عليه»<sup>٣</sup>.

ومن لطائف كلمات المتأله السبزواري: «كم من نفس ككتاب مسحون من الأباطيل والأكاذيب والجهالات المركبة والهزليات والهديانات، مسحق للإحتراق بل محترق بالفعل إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي جَحِيمٍ وكذا هو في سجين، ورب نفس هي صحيفة آهية مملوءة من المعارف الآهية، والمطالب الحققة، والملكات الحميدة، وهي كتاب مرقوم يشهده المقربون قال تعالى: «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ»<sup>٤</sup>»<sup>٥</sup>.

ومن لطائف ما في شواكل المحور للدواني في شرح هياكل النور للسهروردي ما قال في شرح الهيكل الرابع: «هيهنا إشارة إلى حقيقة النفس، فإن معرفتها أم الحكمة، وأصل المعارف، وأجلها كما جاء في الوحي القديم: «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك»، وفي كلام النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - «أعرفكم بنفسي أعرفكم بربّي». وفي كلام أفلاطون: «من عرف ذاته تأله». وفي كلام أرسطو: «معرفة النفس معينة في كل حق»<sup>٦</sup>.

ومن لطائف كلمات القيصري في تعريف النفس ما قاله في خطبة شرحه على قصص الحكمم للشيخ الأكبر: «فسبحان الذي تجلّى بذاته لذاته، فأظهر آدم، واستخلفه على مظاهر اسمائه المنعوتة بالعالم، وأجمل فيه جميع الحقائق وأبهم، ليكون صورة اسمه الجامع العزيز

١. السجدة: ١٧.

٢. تهذيب الاخلاق وتنظيف الاعراق، طبع بيروت، ص ٣٦.

٣. نزعة الأرواح للشهرزوري، طبع حيدر آباد دكن، ج ١ ص ١٨٠.

٤. المطففين: ١٨.

٥. التعليقة على غرر الفراند في الحكمة المنظومة، ص ٣٤٦.

٦. نقلناه من نسخة مخطوطة من الشواكل عندنا.

الأكرم».

وما قاله في شرحه على الفص العيسوي: «المدرک لا یدرک شیئاً ما کان إلا بها منه فيه»<sup>(١)</sup>.

وما قاله في أول شرحه على الفص اليونسي من فصوص الحكم: «اعلم ان النفس الناطقة الانسانية مظهر الاسم الجامع الالهي، فهي من حيث انها كذلك برزخ للمصفات الالهية والكونية، وللمعاني الكلية والجزئية. ولهذا البرزخية تعلقت الابدان اذ البرزخ لابد ان يكون فيه ما في الطرفين، فجمعت بين ما هو روحاني محض ومعنى صرف مقدس عن الزمان والمكان، منزّه عن التغير والحداث، وبين ما هو جسماني طلق محتاج الى المكان والزمان، متغير بتغيرات الازمان والاكوان، فتم لها العالم العلوي الروحاني والسفلي الجسماني فصارت خليفة في ملكه مدبرة لرعاياه»<sup>(٢)</sup>.

أقول: قوله (صورة اسمه الجامع) في الاسم الجامع الدائر في السنة هؤلاء الأكابر ومشايخ علماء الحروف سرّ وهو أن عدد جامع يساوي عدد سور القرآن، والقرآن المسطور بين الدفتين صورة الانسان الكامل الكتبية، كما أن القرآن الكوني صورته العينية، وعدد أسمائه تعالى في القرآن من غير تكرير يساوي عدد سوره. وعلى هذا المنوال قولهم الجفر الجامع. وقد قال الشيخ الأكبر محيي الدين العربي في كتابه الدر المكنون والجوهر المصون في علم الحروف في فائدة الجفر ما هذا لفظه: «وفائدته الإعتلاء إلى فهم الخطاب المحمدي (ص) فتبصر». وقوله: «لا يدرك شيئاً ما كان»: أي لا يدرك أي شيء كان إلا بما منه فيه، فافهم.

ومن لطائف كلمات الشيخ الأكبر في تعريف النفس - وإن كان كلماته كلها في ذلك لطائف - ما قاله في الفص الآدمي من فصوص الحكم من أن جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذه الوجود وبه قامت الحجة لله على الملائكة.

بيان: لما استخلف الحق سبحانه الإنسان الكامل - ومن شرط الخليفة أن يكون على صورة المستخلف - قال الشيخ: «إن احديّة جميع الأسماء الإلهية، وصور اجتماعها في

١. شرح الفيضري للفصوص، الطبع الأول، ص ٣٢٨.

٢. المصدر، ص ٣٧٩.

هذه النشأة الإنسانية الجامعة، بين النشأة الروحانية والعنصرية التي هي أحدية جمع مظهريات تلك الأسماء. فحازت أي اجتمعت هذه النشأة الإنسانية، وإن شئت قلت هذه الصورة الإلهية رتبة الإحاطة بجميع الأسماء، والجمع أي ورتبة جمعية مظاهرها بهذا الوجود العيني العنصري. وهذا الجمع قامت حجة الحق سبحانه في ادعائه استحقاقه الخلافة حيث قال: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»<sup>(١)</sup>، على القادحين في ذلك الاستحقاق بقولهم: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا»<sup>(٢)</sup>.

وقال الشارح القيصري: «أي لِمَا استخلف الإنسان وجعله ختياً على خزائن الدنيا والآخرة، ظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في النشأة الإنسانية الجامعة بين النشأة العنصرية والروحانية أي صارت جميع هذه الكمالات فيها بالفعل. وقد صرح شيخنا - رضى الله عنه - في كتاب المفتاح: «أن من علامات الكامل أن يفدر على الإحياء والإماتة وأمثالهما». واطلاق الصورة على الله مجاز إذ لا يستعمل في الحقيقة إلا في المحسوسات ففي المعقولات مجاز، هذا باعتبار اهل الظاهر. وأما عند المحقق فحقيقة لأن العالم بأسره صورة الحضرة الإلهية تفصيلاً، والإنسان الكامل صورته جمعاً. قال النبي - صلى الله عليه وآله -: «إن الله خلق آدم على صورته». فالنشأة الإنسانية حازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود أي بالوجود العيني، وذلك لأنه حاز بجسمه رتبة الأجسام، وبروحانيته الأرواح. وبه أي بهذا الجمع قامت الحجة على الملائكة لإحاطتهم بها لم يحيطوا به»<sup>(٣)</sup> انتهى.

أقول: يعني بقوله شيخنا في كتاب المفتاح، العارف صدر الدين محمد بن اسحاق القونوي. وكتاب المفتاح هو مفتاح غيب الجمع والوجود الذي شرحه ابن الفارسي وسماه مصباح الانس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود. والقيصري صرح في ديباجة شرحه على فصوص الحكم بأنه تلمذ عند العارف عبدالرزاق القاساني - والقاساني هذه قرية بسمرقند - وهبنا صرح بأن الصدر القونوي أيضاً كان من مشايخه فهو تلمذ عندهما، ثم إن القونوي قد عدّ في آخر المفتاح خواص الإنسان الكامل إلى أن قال: «ولنعُدّ الآن من علامات هذا الإنسان الحقيقي، الخ».

١. البقرة: ٣٠.

٢. البقرة: ٣٠.

٣. شرح فصوص الحكم، الطابع الأول، ص ٧٥.

قوله: «واطلاق الصورة على الله مجازاً» إن أراد من أهل الظاهر نحو أرباب اللغات قلبه وجهه، وإلا فإطلاق الصورة على الله سبحانه عند الفيلسوف الإلهي على الحقيقة أيضاً. كما أن الشيخ في الفصل العاشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء<sup>١</sup>، وكذا في الفصل الرابع من المقالة السادسة من أهيات الشفاء أتى بعدة معاني للصورة أولها أن الصورة يقال لكل معنى بالفعل<sup>٢</sup>، ويطلب تفصيل البحث عن ذلك في الدرس السابع والأربعين ومائة من كتابنا دروس معرفة النفس<sup>٣</sup>، ولما كان هو - تعالى شأنه - الفعلية الصرفة ومجمع الفعليات، وكان فعلية كل موجود بفعلينه سبحانه يقال له: في الصحف التوحيدية صورة الصور، كما يقال له حقيقة الحقائق وكما أطلق عليه فاعل الفواعل وغاية الفأليات ومبدء المبادي، فالعالم بأسره صورة الحضرة الإلهية تفصيلاً والإنسان الكامل صورته جمعاً.

قوله: «قال النبي - صلى الله عليه وآله - انه قال: «إن الله خلق آدم على صورته» في غوالي اللثالي لابن أبي جمهور الأحسائي، روى عنه - صلى الله عليه وآله - انه قال: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته».

وكذلك رواه رئيس المحدثين ثقة الاسلام الكليني بإسناده الى محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عماديرودن أن الله خلق آدم عليه السلام على صورته، فقال: «هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها الى نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه، والروح الى نفسه فقال: «بيتي<sup>٤</sup>»، ونفخت فيه من روحي<sup>٥</sup>».

ولا يخفى عليك ان الإمام ابا جعفر الباقر عليه السلام صدق ورود الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أولاً، ثم تصدى لبيانه، والعجب ان بعض المحدثين حملة على التقية، وهو كما ترى.

والمحقق ابن أبي جمهور بعد نقل الرواية في الغوالي تصدى لبيانها فقال: «اضطرب أهل الكلام في تأويل هذا الحديث، فقال قوم: «أراد خلق آدم على صورته

١. الشفاء، انطبع الأول المجري ج ١، ص ٢٢.

٢. المصدر، الطبع الرحلي، ج ٢، ص ٥٣٧.

٣. دروس معرفة النفس، الطبع الأول، ص ٥١٨.

٤ و ٥. الاصول من الكافي، من المغرب، باب الروح، ج ١، ص ١٠٤.

التي هو عليها». وقال قوم: «إن الله خلق آدم على صورته عنده».

وقال قوم: «إن الحديث، لا تقبّحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورة الوجه».

وزاد قوم في الحديث: «إنه مرّ برجل يضرب وجه آخر، فقال: لا تضربه على وجهه،

فإن الله خلق آدم على صورته: أي على صورة ذلك الوجه».

وكل هذه تأويلات بعيدة، وأبعد منها قول بعضهم: «إراد أن الله خلق آدم في الجنة

على صورته في الأرض».

وقول الآخر: «إن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع

الالف بتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت فيه، ونحن تؤمن

بالجميع. من غير أن نقول فيه بعدّ أو كيفية، فإن فيه اعترافاً بالعجز عن تأويل الحديث.

وأما الذي في القرآن من اليد والعين، فتأويلها في التفاسير المذكور».

فالأحسن أن يقال: «المراد بالصورة هنا، الصورة المعنوية، كما يقال: صورة المسئلة

كذا ويراد بها معناها، ويكون التقدير أن الله خلق آدم على صورة معنوية تشبه به وتناسب

المعاني الإلهية، أي المشابهة في الصفات والكمالات والأفعال فإن آدم مشتمل على صفات

وكمالات مناسبة ومماثلة للصفات الإلهية من جهة ما».

وقال بعض أهل الإشارة: «المراد بآدم في الحديث إن كان الإنسان الكبير فهو العالم

بأسره، وإن كان العالم الصغير فهو ولده الشخصي لقولهم: «العالم إنسان كبير، والإنسان

عالم صغير، ويكون المراد أنه ليس له تعالى غير هذين المظهرين العظيمين. فمعنى أنه على

صورته أن فيه تمام المظهرية التي يظهر فيه الصورة الإلهية المعنوية بجميع صفاتها ولوازمها

لأنه ليس شيء أكمل من صورة الإنسان في معرفة الله تعالى، ولهذا قال عليه السلام: «من

عرف نفسه فقد عرف ربه» ومراده خلقه على صورة كيالاته الذاتية الجامعة للكمالات

الأسماوية والصفاتية»<sup>١</sup>.

ابن أبي جمهور هو أبو جعفر محمد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحسائي الهجري

الامامي المتوفى سنة ٩٤٠ هـ. كان جامعاً في العلوم العقلية والنقلية كما لا يخفى على العارف

بصحفه العلمية، والبصير بالكتب الرجالية. وغواليه يدل على تبحره في الأحاديث وتدرجه

في المعرفة بالجوامع الروائية، ويستفاد من قوله في التأويلين الثالث والرابع بتقبيح الوجه

١. الغوالي، المطبع الأول، ج ١، من ص ٥٣ - ٥٤.

وضرب الوجه، ثم التصريح بأنها تأويلات بعيدة؛ أن بعض الروايات الواردة فيها لا يصح عنده انتباهه إلى المعصوم. من تلك الروايات ما روى الصدوق - رضوان الله عليه - في عيون أخبار الرضا - عليه السلام - بإسناده إلى الحسين بن خالد قال: «قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: إن الله عز وجل خلق آدم على صورته، فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث، إن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - مرّ برجلين يتسابقان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال: يا عبدالله لا تقل هذا لأخيك، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته»<sup>(١)</sup>.

ثم إن نحو السؤال في حديث العيون هو سؤال محمد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام في حديث الكافي المتقدم آنفاً، فاجابه عليه السلام بقوله: «هي صورة محدثة مخلوقة أصطفاها الله...» وهو يعاضد صاحب الغوالي في عدم انتهاء حديث العيون إلى المعصوم. ولا يخفى عليك أنه لو دار الأمر بين ما في الكافي وما في العيون، فالأول متعين.

ومنها ما في مسند ابن حنبل بإسناده إلى سعيد عن أبي هريرة قال قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه، ولا تقل قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فإن الله تعالى خلق آدم على صورته»<sup>(٢)</sup>.

والذي ورد في تفسير أن الله خلق آدم على صورته من الأخبار في جوامعنا الروائية الحديثان المذكوران: أحدهما من الكافي والثاني من العيون. ولا يخفى عليك أنه إذا دار الأمر بينهما كان الكافي أقدم وأصح وأمتن.

على أن للمحدث الجليل والعالم النبيل السيد نعمة الله الجزائري في كتابه الأنوار النعمانية في معنى حديث أن الله خلق آدم على صورته كلاماً يؤيد به صاحب الغوالي، حيث قال السيد بعد نقل ما جاء في خلق آدم عليه السلام ما هذا لفظه:

«فقد خلق الله سبحانه آدم على تلك الصورة التي خلقه عليها، من غير أن يتخلق عليه الصور نطفة وعلقه ومضغة وعظاماً كما تداولت على أولاده. وهذا هو أحد معاني قوله - صلى الله عليه وآله - : «إن الله خلق آدم على صورته»، وقد اجبت بهذا الجواب لما سألتني

١. مسند الإمام الرضا (ع)، ج ١، ص ٢٦.

٢. مسند ابن حنبل، طبع مصر ج ٢، ص ٢٥١.

بعض الأفاضل في مجلس بعض الملوك.

وجواب آخر أيضا خطر بالبال ذلك الوقت، وحاصله: أنه قد روي أن ملائكة التصوير إذا ارادوا تصوير النطفة ذكراً أو أنثى، يقولون يا رب على أي صورة نصوره؟ فإن كان ذكراً قال سبحانه: احضروا صور أبيه إلى آدم وصوروه مثل واحدة منها؛ وإن كان أنثى قال: احضروا صور أمهاته إلى حواء فصوروه على صورة مثل واحدة منها. ومن ثم قال عليه السلام: «لا ينبغي لأحد أن يطعن في نسب ولده لأجل أنه لا يتبهر في الصورة قلعه أنها صور مثل واحد من آبائه». وهذا في غير أبينا آدم - عليه السلام - وأما هو فليس له آباء ولا أمهات حتى يصور مثل واحدة منها، بل خلق على تلك الصورة التي خلق عليها.

وقال المحقق صاحب غوالي اللئالي المراد بالصورة الصورة المعنوية كما قال تخلقوا باخلاق الله، فيكون الضمير حينئذ راجعاً إلى الله سبحانه وتعالى، يعني على صورة الله المعنوية. ومصادقه الحديث القدسي قال فيه: «إذا تقرب عبدي إلي بالتواضع كنت سمعه الذي به يسمع، ويد به يده التي بها يبسط، ورجله التي بها يمشي، الحديث».

وقال سيد المرتضى - نور الله مضجعه - إن على بمعنى أن الله سبحانه خلق مادته مع صورته. فيكون رداً على ما زعمه الطبيعيون من أن المادة مخلوقة والصورة من مقتضياتها.

والذي ورد في تفسير هذا الحديث من الأخبار حديثان - ثم نقل الخبرين المذكورين من الكافي والعيون، ثم قال بعد نقلها ما هذا لفظه -: وكان المرتضى طاب نراه أنها تكلم على معنى الحديث بما سمعت، من جهة أن هذين الخبرين لم يشنا عنده بناءً على أصله من عدم الاعتماد على العمل بأخبار الآحاد.

اقول: عبارته أخيراً: «فيكون رداً على ما زعمه الطبيعيون...» كانت في الطبع المذكور، وفي مخطوطتين من الأنوار النعمانية، كما نقلناها. ولكن الصواب أن يقال: «على ما زعمه الطبيعيون من أن المادة ليست مخلوقة والصورة من مقتضياتها».

ثم إن شئت فراجع إلى «باب تأويل قوله - تعالى - (ونفخت فيه من روحي) وروح منه»، وقوله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «خلق الله آدم على صورته» من البحار<sup>١</sup>.

١. الأنوار النعمانية، الطبع الحجري المعروف بطبع حج موسى ص ٧٥

٢. بحار الأنوار، طبع الكمباني، ج ٢، ص ١٠٩ و ١٠٧.



الحديث الاول من كتاب الاستئذان من جامع البخاري عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «خلق الله عز وجل آدم على صورته»، ومثله في جامع مسلم<sup>(١)</sup>، وكذا في مسند ابن حنبل<sup>(٢)</sup>.

ولك ان تقول: «لكل طائفة في فَنِّهم اصطلاحات خاصة، وليس يلزم أن يبتنى الاصطلاح على آية أو رواية، كما ترى أن اصطلاحات القاريء في قراءة القرآن، والمحدث في أسامي الحديث، والأصولي في الفاظ اصول الفقه، وهكذا اصطلاحات غيرهم في علومهم وصنائعهم ليست مبتنية عليها. وها هنا أيضاً إطلاق الصورة على موجود بالفعل، وكونه - تعالى شأنه - صورة الصور أنها هو على اصطلاح هذه الطائفة في بيان التوحيد الأصل الحقاني، والتمسك بالأثر على نحو الاستحسان أو الاستظهار فاذا كان الحديث كما في العيون فالصواب أن لا يتمسك به في إيفاء ذلك المعنى فقط، لا أن ذلك المعنى على ذلك الإصطلاح غير صواب رأساً.

وقد أشرنا الى أن معاني الصورة مذكورة في الموضوعين من الشفاء، وهي فيها يرجع بعضها الى بعض وان اختلفت العبارات. ولصدر التأهين تعلية مفيدة على الموضوع الثاني منها، والمعرفة بها توجب زيادة بصيرة فيما نحن بصدده من بيان مطالب العيون وهي ما يلي:

اما في الموضوع الأول من الشفاء فقال: «أما الصورة فقد يقال للماهية التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعاً. ويقال صورة لنفس النوع. ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة. ويقال صورة لهيئة الاجتماع كهيئة العسكر، وصورة المقدمات المقترنة. ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة. ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت. ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرأ أو عرضأ وتفارق النوع فان هذا قد يقال للجنس الأعلى. وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة»<sup>(٣)</sup>.

واما في الموضوع الثاني منه فقال: «وأما الصورة فنقول: قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى. وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى تكون الحركات والأعراض صوراً.

١. جامع مسلم، كتاب الجنة، الحديث ص ٢٨.

٢. مسند ابن حنبل، طبع مصر، ج ٢، ص ٣٢٣.

٣. الشفاء، الطبع الحجري الأول في ايران، ج ١، ص ٢٢.

ويقال صورة لما تنقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً. ويقال صورة لما تكمل به المادة وإن لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك إليها بالطبع. ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها. ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه وفصله ولجميع ذلك وتكون كلية الكل صورة في الأجزاء أيضاً<sup>١</sup> وأما تعلية صدر المتألهين في الموضع الثاني فقال: «قد ذكر للصورة معاني متعددة يقال عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور، ومن أمعن النظر إلى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في أمر واحد وهو كون الشيء بالفعل، فيمكن إرجاعها إلى معنى واحد هو معنى الصورة، ويكون الاختلاف راجعاً إلى أمور أخرى بأن نقول: إن الذي هو بالفعل إما بحسب المعنى والمفهوم، أو بحسب الوجود والحقيقة والأول هو السادس؛ والثاني إما شرطه أن يقارن أمراً بالقوة أولاً والثاني هو المعنى الأول وهذا الوجه يقال للمفارقة إنها صورة بلا مادة، وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع أياها، ويقال للواجب تعالى أنه صورة الصور لأن فعلية الوجود فيه أقوى وأشد ارتفاعاً عن ما بالقوة؛ والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها إلى الفعل فذلك الخروج إما بصناعة أولاً بصناعة والأول هو الخامس؛ والثاني أما مطلقاً أولاً والأول هو الثاني؛ والثاني لا يخلو إما في كماله الأول أولاً والأول هو الثالث، والثاني هو الرابع».

وأما قوله: «ويكون كلية الكل صورة في الأجزاء» معناه أن الأمور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها وجمعيتها إنها صورة في الأجزاء، ولا شك أن هذا القول قول مجازي تشبيهاً للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة<sup>٢</sup>.

اعلم أن المراد من آدم في قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - خلق الله آدم على صورته، ونحوه، ليس هو آدم الشخصي بل المراد آدم النوعي. وأفاد في ذلك العارف المتأله السيد خيدر الأملي في جامع الاسرار بقوله: «الإنسان مظهر جميع الاسماء الجلالية والجمالية لقوله تعالى: «وعلم آدم الاسماء كلها»، ونقول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -: «خلق الله آدم على صورته». ومعلوم أن كل من يكون على صورته، يكون جامعاً لجميع اسمائه وصقائه إلى قوله: «والمراد بآدم ليس آدم فقط، بل المراد - باتفاق أكثر المفسرين في أكثر

١. المصدر، ص ٤٤٧ - ج ٢.

٢. المصدر، ص ٢٤٩ ج ٢.

مواضع القرآن - أولاده، و ب «تعليم الاسماء» التعلیم بالقوة لا بالفعل، ولذلك كل من ظهرت فيه هذه الاسماء بأسرها أو أكثرها بالفعل، كان اكمل من غيره، لأنه لا يكون إلا نبياً أو ولياً أو وصياً من اوصياء الأنبياء أو عارفاً كاملاً من تابعيهم، فظهورها بالفعل بحسب الاستعداد، أي بحسب استعداد الشخص وقابليته لها، ويشهد بذلك قوله جل ذكره: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ»<sup>(١)</sup> لأنه إشارة إلى الجمع لا إلى الواحد، وإن رجع بعده إلى الواحد<sup>(٢)</sup>.

وعليك بعدة درر ثمينة خرجت من بحر المعارف وصدرت عن خزانة الحكم الامام الوصي امير المؤمنين علي عليه السلام في الحضر على معرفة النفس، نقلها العالم الأوحدي عبدالواحد الأمدي في غرر الحكم ودرر الكلم وهي ما يلي:

«أَعْظَمُ الْجَهْلِ جَهْلُ الْإِنْسَانِ أَمْرَ نَفْسِهِ. أَعْظَمُ الْحِكْمَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، وَوُقُوفُهُ عِنْدَ قَدْرِهِ. أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَقَلَ وَ مَنْ جَهِلَهَا ضَلَّ. أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ. أَكْثَرُ النَّاسِ مَعْرِفَةً لِنَفْسِهِ أَخَوْفُهُمْ لِرَبِّهِ. الْعَارِفُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا وَتَزَهَّيَا عَنْ كُلِّ مَا يُعَدُّهَا، أَلَكَّيْسُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَأَخْلَصَ أَعْمَالَهُ، أَلَمَعْرِفَةُ بِالنَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعْرِفَتَيْنِ. إِنَّ النَّفْسَ لَجَوْهَرَةً ثَمِينَةً، مَنْ صَانَهَا رَفَعَهَا، وَمَنْ أَبْتَذَلَهَا وَضَعَهَا. عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْسُدُّ ضَالَّتَهُ وَقَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا. عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ، غَايَةُ الْمَعْرِفَةِ أَنْ يَعْرِفَ الْمَرَأُ نَفْسَهُ، كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ يَجْهَلَ نَفْسَهُ. كَفَى بِالْمَرْءِ مَعْرِفَةً أَنْ يَعْرِفَ نَفْسَهُ، كَيْفَ يَعْرِفُ غَيْرَهُ مَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ، لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ، مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ، مَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ أَهْمَلَهَا، مَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ كَانَ بِغَيْرِهِ أَجْهَلَ، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ تَجَرَّدَ، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ جَاهَدَهَا، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ جَلَّ أَمْرُهُ، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ أَنْتَهَى إِلَى غَايَةِ كُلِّ مَعْرِفَةٍ وَعِلْمٍ، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَهُوَ لِغَيْرِهِ أَعْرِفُ، مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ بَعْدَ عَنْ سَبِيلِ النِّجَاةِ، وَخَبِطَ فِي الضَّلَالِ وَالْجَهَالَاتِ، قَالَ الْقُرْآنُ الْأَكْبَرُ مَنْ ظَفَرَ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ، مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ».

١. الأنصاف: ١١.

٢. جامع الاسرار، طبع ايران، ص ١٢٦ - ١٢٥.

وهم ورجم - قال الفاضل الشيخ سيد علي الطوبجي السيوطي في مقدمته على السعادة لابن مسكويه ما هذا لفظه: «... فالنبي (ص) وهو القول المعمول عليه أنه لم يخرج من الدنيا حتى أطلعه الله على ما كان وعلى ما يكون مما يناسب عقول البشر. ولقد أخطأ من قال مفسراً لكلام أبي بكر الرازي في قوله: «من عرف نفسه عرف ربه»: أنت لا تعرف نفسك فلا تطمع في معرفة كنه ربك فقد علق مستحيلاً على مستحيل.

ثم قال في تعلية منه على قوله: «مفسراً لكلام أبي بكر الرازي» ما هذا لفظه: قد اشتهر عند المؤثفين وأرباب الحواشي والصوفية بأنه حديث؛ ولكن ليس بحديث بل إنما هو من كلام أبي بكر الرازي كما في الدرر المنتثرة للسيوطي، والفتاوى لابن حجر»<sup>١</sup>.

وأنا أقول: يعني بابي بكر الرازي هذا ابازكري يحيى بن معاذ الواعظ. وفي وفیات الاعيان لابن خلكان: ابو زكريا يحيى بن معاذ الرازي الواعظ احد رجال الطريقة. ذكره ابو القاسم القشيري في الرسالة، وعده من جملة المشايخ. وقال في حقه: «نسيج وحده في وقته، له لسان في الرجاء خصوصاً، وكلام في المعرفة». ثم في الوفيات بعد تاريخ حياته ونقل طائفة من كلماته في المعرفة قال: «وله في هذا الباب كل كلام مليح». وتوفي يوم الاثنين لست عشرة ليلة خلت من جمادي الأولى سنة ثمان وخمسين ومائتين. وما نقل ابن خلكان هذا الكلام اعني حديث (من عرف...) عنه، مع انه من غرر الكلمات القصار في المعرفة.

وانما قلنا ان الرازي هذا هو يحيى بن معاذ لما قاله علي بن سلطان محمد القاري، المشهور بالملأ علي القاري في كتابه الأسرار المرفوعة في الاخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى وهذا لفظه فيه: «حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه، قال ابن تيمية: موضوع، وقال السمعاني: انه لا يعرف مرفوعاً، وانما يحكي عن يحيى بن معاذ الرازي من قوله. وقال النووي: انه ليس بثابت، يعني عن النبي عليه الصلوة والسلام، وبالأ فمعناه ثابت. فقد قيل: من عرف نفسه بالجهل فقد عرف ربه بالعلم. ومن عرف نفسه بالقناء فقد عرف ربه بالبقاء. ومن عرف نفسه بالعجز والضعف فقد عرف ربه بالقوة والقوة. وهو مستفاد من قوله تعالى «وَمَنْ يَرْغُبْ عَنْ مِلَّةِ اِبْرَاهِيمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» أي جهلها حيث لم يعرف ربها»<sup>٢</sup>.

١. كتاب السعادة لابن مسكويه بمقدمة الطوبجي، طبع مصر سنة ١٢٤٦هـ. ق. ن. ١٣.

٢. الموضوعات الكبرى، الحديث ٥٠٦، طبع بيروت، ص ٣٥١، ٣٥٢، طبع دهل ص ٧٢.

وقال القاري المذكور في كتابه الآخر الموسوم بالمصنوع في معرفة الحديث الموضوع المعروف بالموضوعات الصغرى: «قال السيوطي في دليل الموضوعات»<sup>١</sup>: «فصل في احاديث ذكر النووي في فتاويه، أو في غيرها إنها باطلة». سُئل عن حديث من عرف نفسه عرف ربه، ومن عرف ربه كل لسانه، هل هذا الحديث ثابت؟ اجاب: ليس بثابت»<sup>٢</sup>.

ثم إن القشيري ذكر في الرسالة ابا زكريا يحيى بن معاذ الرازي الواعظ - كما قاله ابن خلكان - ونقل بعض كلماته، ولم ينقل حديث (من عرف) منه . وفي الرسالة القشيرية ايضاً أن يحيى بن معاذ مات بنيسابور سنة ثمان وخمسين ومائتين<sup>٣</sup> (ص ١٦ ط مصر). وقد دريت أنفا أن ابا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ مات سنة خمس وخمسين ومائتين معاصراً ليحيى بن معاذ ومات قبله وقد نقل مائة كلمة من كلام امير المؤمنين علي عليه السلام وسأها مطلوب كل طالب من كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب، فكيف يصح اسناده الى يحيى بن معاذ وان كنا لا ننكر ان له كلمات طريفة، وانما تفوه هو بحديث (من عرف) واسنده الناس اليه بأن قائله هو يحيى بن معاذ؛ نظير ما اسند الحافظ ابو نعيم احمد بن عبدالله الاصفهاني المختار الثالث من كتب أمير المؤمنين علي عليه السلام ورسائله من نهج البلاغة الى الفضيل بن عياض على التفصيل الذي ذكرناه في شرحنا على نهج البلاغة<sup>٤</sup>. على أن كلمات الوصي الأخرى في معرفة النفس، وكلمات الرازي فيما نقله القوم شاهدان على أن الحديث صدر من بيت الوحي. فتبصر.

ومما هو جدير بالنقل ههنا تعليقتان، إحداهما ما افاده العالم الجليل السيد محمد علي القاضي الطبائفي في تعليقه منه على الفردوس الأعلى نلأية الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء من ان المعروف في الألسن والمشهور في الكتب أن هذه الكلمة النيرة صادرة عن صاحب الرسالة المقدسة - صلى الله عليه وآله وسلم - ولكن نقل العلامة الشيخ عبد الهادي نجا الابياري في كتابه باب الفتوح لمعرفة احوال الروح<sup>٥</sup>، عن القاضي الخفاجي أنه قال: «عند استشهاد القاضي البيضاوي في كلامه بقوله عليه السلام: «من عرف نفسه

١. الموضوعات الصغرى، نذيلة السيوطي، ص ٢٠٣.

٢. الموضوعات الصغرى، طبع بيروت، ص ٢٧.

٣. تاريخ الخلفاء، طبع مصر، ص ١٦.

٤. تكملة مناهج الميرزا، طبع لأول، ص ١٠٧ - ١٠٢.

٥. الفردوس، الأعلى، تعليقات القاضي الطبائفي، طبع مصر الأول سنة ١٣٠٨ هـ، ص ٨.

فقد عرف ربه:» انه ليس بحديث بل هو من كلام ابي بكر الرازي كما ذكره الحفاظ، وبعض الجهلة يظنه حديثاً كما يقع في بعض الموضوعات».

وقال العلامة السيد عبداللّٰه شبر - قدس سره - في كتابه مصابيح الانوار: «الحديث الثلاثون، ما رويناه عن جملة من علمائنا الاعلام وفضلائنا الكرام، واشتهر بين الخاص والعام من قول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>١</sup>.

ومما هو جدير بالذكر ان هذه الكلمة لم يذكرها القاضي القضاي في كتابه الشهاب من كنزات رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بل هذه الكلمة المباركة هي الكلمة السابعة من مائة كلمة التي اخرجها واختارها كبير ائمة الادب ابو عثمان الجاحظ من كلام أمير المؤمنين عليه السلام. قال الجاحظ: «ان أمير المؤمنين علي بن ابي طالب مائة كلمة كل كلمة منها تفي بالف كلمة من محاسن كلام العرب» انظر مستدرک نهج البلاغة للعلامة الكبير الشيخ الهادي آل كاشف الغطاء - قدس سره - وانظر ايضاً الى هذه الكلمة الشريفة ص ٩٠ من ذلك الكتاب. فظهر مما ذكرنا ان نسبتها الى الرازي كذب محض، وحديث خرافة اصلاً واساساً. انتهى ما افاده القاضي الطباطبائي في التعليقة.

تنبيه: الحديث الشريف اعني من عرف نفسه فقد عرف ربه، كما نقلناه آنفاً هو الكلمة السادسة من مطلوب كل طالب كما في المطبوع منه بتصحيح المحدث الارموي - ره -، ولكن في التعليقة المذكورة انها الكلمة السابعة منه. ولا يخفى على ارباب الفضل والخبرة انه قلما يتفق سnoch نحو هذا التقديم والتاخير في ترتيب الكلمات في المخطوطات. وثانيتها تعليقة على رسالتين في الحكمة المتعالية والفكر الروحي تأليف حسن بن حمزة بن محمد الشيرازي المعروف بالشرف البلاسي من اكابر عرفاء القرن السابع الهجري، وقد حققها وعلق عليها وصدرها بمقدمة الدكتور صالح عضيمة، ان بعضهم ينسب هذا الحديث (يعني به حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه) للرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وينسبه آخرون للامام علي عليه السلام، فمن الذي نسبوه للامام علي، غير المصنف، ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة<sup>٢</sup>، وكذلك الآمدي، وانظر جامع الاخبار<sup>٣</sup>

١. مصابيح الانوار، طبع بغداد، ج ١، ص ٢٠٤.

٢. شرح نهج البلاغة، طبع القاهرة لسنة ١٩٢٩م، ص ٥٤٧ ج ٢.

٣. جامع الاخبار، الفصل الاول، ص ٥٥.

قال فيه ابن تيمية: «انه موضوع» وقال النووي: «قبله ليس بثابت». وقال ابو المظفر بن السمعاني في القواطع: «انه لا يُعرف مرفوعاً»، وإنما يحكي عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله. وقال ابن الفرس بعد ان نقل عن النووي أنه ليس بثابت، قال: لكن كتب الصوفية مشحونة به، يسوقونه مساق الحديث. وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه. وقد قال النجم: «قلت: وقع في ادب الدين والدنيا للماوردي، عن عائشة، سئل (ص) من اعرف الناس بربه؟ قال اعرفهم بنفسه. انظر كشف الخفاء. نقلت هذه الحاشية من المعجم الصوفي للدكتورة سعاد المحكيم.

اقول: وسأتي حديث ادب الدين والدنيا للماوردي عن امالي علم الهدى ايضاً بعيد هذا. وأما القول الاشبه تأليف السيوطي فهو من جملة الرسائل الموجودة في الحاوي للفتاوي للسيوطي<sup>(١)</sup>. (ثم ان غرض السيوطي في تأليف القول الأشبه هو نقل الوجوه التي فسر حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه) بها من المشايخ. وقال في صدر الرسالة بعد التسمية والتحميد ما هذا لفظه:

وبعد فقد كثر السؤال عن معنى الحديث الذي اشتهر على الالسنه «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وربما فهم منه معنى لا صحة له، وربما نسب الى قوم اكابر، فرقمت في هذه الكراسة ما يبين الحال، ويزيل الاشكال، وفيه مقالان.

المقال الأول أن هذا الحديث ليس بصحيح، وقد سئل عنه النووي في فتاويه فقال: «انه ليس بثابت». وقال ابن تيمية: «موضوع». وقال الزركشي في الأحاديث المشتهرة: «ذكر ابن السمعاني انه من كلام يحيى بن معاذ الرازي».

المقال الثاني في معناه الخ. فذكر عدة وجوه من معاني الحديث من النووي والشيخ تاج الدين بن عطاء والشيخ عز الدين، والقونوي وابو طالب المكي، واحتمل وجهاً آخر هو نفسه بانه تعليق المستحيل على المستحيل، وختم الرسالة بقوله: وقد تحصل مما سقناه في معنى هذا الأثر أقوال. والله أعلم.

ثم ان العجلوني (اسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي المتوفى ١١٦٢ هـ ق) أنى في كتابه كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس بنحو ما في الكتب المذكورة ففيه: «قال ابو المظفر بن السمعاني في القواطع انه لا يعرف مرفوعاً» الى

١. الحاوي للفتاوى، طبع مصر، ج ٢. ص ٤١٢-٤١٧.

قوله: وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي أنه ليس بنابت، قال: «لكن كتب الصوفية مشحونة به، يسوقونه مساق الحديث كالشيخ محي الدين بن عربي وغيره»، قال وذكر لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ سارح الجامع الصغير للسيوطي بأن الشيخ محي الدين بن عربي معدود من الحفاظ. وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال: «هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صح عندنا من طريق الكشف»<sup>١</sup>، الخ.

وفي باب معرفة النفس من الجامع المسمى بفصل الخطاب للكرماني: قال النبي - صلى الله عليه وآله -: «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه». وقال علي عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه». ثم قال الكرماني بعد نقل الحديثين ما هذا نفعه: «قوله: أخرجت هذين الحديثين لأن مشايخنا رويهما ولم ينكروهما، ومفادهما مؤيد بالكتاب والسنة»<sup>٢</sup>.

وقد بالغ سفراء الحق وأئمة الخلق في تحريض الناس على معرفة النفس بالسنة تأكيد وتثديد، مثل التحريض على معرفة الله سبحانه. وقد نقلنا سرذمة منها، وهي أربعون حديثاً في النكتة الأخيرة من كتابنا الف نكتة ونكتة.

فمن تلك الروايات ما أتى بها علم الهدى الشريف المرتضى في أماليه المعروف بالفرر والدرر: «إن بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وآله - سألته: متى يعرف الإنسان ربه فقال: إذا عرف نفسه».

ومنها ما في أماليه أيضاً أنه - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه»<sup>٣</sup>.

ومنها ما نقلناها عن الفرر والدرر للأمدى عن الوصي أمير المؤمنين علي عليه السلام: «عجبت لمن ينشد ضالته وقد أضل نفسه فلا يطلبها».

ومنها ما في غرر الأمدى أيضاً عنه عليه الصلوة والسلام: «لا تجهل نفسك فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء».

ومنها ما في توحيد الصدوق بإسناده إلى إمام الملك والملوك جعفر الصادق عليه

١. كشف الغطاء ومزيل الالباس، طبع بيروت، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢. فصل الخطاب للكرماني، الطبع الثاني، ص ١٥٤.

٣. الفرر والدرر للشريف المرتضى، طبع مصر، ج ١، ص ٢٧٤.

٤. المصدر، ج ٢، ص ٣٢٩.



السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إن للجسم ستة أحوال: الصحة، والمرض، والموت، والحياة، والنوم، واليقظة. وكذلك الروح، فحياتها علمها، وموتها جهلها، ومرضها شكها، وصحتها يقينها، ونومها غفلتها، ويقظتها حفظها»<sup>١</sup>.

وفي آداب أفلاطون الآلهي وحكمه ومواعظه من نزهة الأرواح للشهرزوري أن أفلاطون قال: «إن حياة النفس وقوامها لأعمالها المحصنة، من الآفات حتى لا يدنو منها شيء يميتها، فيكون ذلك قتلاً للنفس فإنها إن لم يقتلها ذلك لم يقدر أحد على قتلها، لأنها غالبية (عالية - خ) على الجسد، مرتفعة عنه، وممتعة بلطفها من أن ينظر إليها الموت الناظر إلى الجسد، فهو لا يراها وهي تراه بفضل لطفها عليه»<sup>٢</sup>.

وقال أفلاطون: «للنفس صحة، وسقم، وحياة، وموت، فصحتها الحكمة، وسقمها الجهل، حياتها بأن تعرف خالقها وتتقرب إليه بالبر، وموتها بأن تجهل خالقها، وتتبعه منه بالفجور»<sup>٣</sup>.

واعلم أن معرفة النفس الإنسانية مبتنية على أصول، وتلك الأصول هي عيون مسائل معرفة النفس. وقد عملنا في علم النفس كتاباً موسوماً بدروس معرفة النفس؛ وقد طبع من تلك الدروس مائة وخمسون درساً ولم يتم الكتاب بعد؛ ونسأل الله سبحانه التوفيق لإتمامه أنه ولي التوفيق.

وانما يتم البحث عن النفس بإتمام البحث عن تلك الأصول انعيون وإن كان الكلام في النفس من جهة أخرى لا يتم ولا ينتهي ولا نفاذ لكلماتها الثورية ومقاماتها العروجية ودرجاتها الشهودية؛ ولا بأس بأن نسير إليها نعل من أخذ التوفيق بيده غاص في بحار معارفها لاقتراف لنالي حقائقها، واقتناء درر معارفها.

ثم إن هذه الصحيفة المكرمة مهّدت لأهل التحقيق في معرفة النفس لأننا قد عينا في كل عين مصادر البحث والتنقيب، ومأخذ الفحص والتحقيق مع إشارات منا إلى كنوز دقائق ورموز لطائف فيها، على ما تيسر لنا في أمد سنين من تدريسنا الصحف العقلية والعرفانية كالشفاء والإشارات والأسفار ومصباح الانس وشرح القيسري على فصوص الحكم و

١. البحار. الطبع الأول، ج ١٤، ص ٣٩٨.

٢. نزهة الأرواح، ج ١، ص ١٨٠.

٣. أفلاطون في الإسلام، عبد الرحمن البدوي، ص ٢٧٣.

غرر الفرائد في الحكمة المنظومة، والثالثي المنتظمة، والجوهر النضيد، وتهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، وطهارة الأعراق لابن مسكويه، والفصوص للفارابي، وغيرها من الزبر الكريمة المتداولة للتعليم والتعلم، من ضبطها وجمعها بقدر الوسع حتى نكون تذكرة لنفسي، وكالفهرس لتحقيقنا وتحريرنا في معرفة النفس - ان ساعدنا التوفيق -.

على انا نهدي إلى القاري، الكريم، في كل عين ما حصلنا في تلك المسائل المبحوث عنها من الأصول الإيقانية والأمهات البرهانية المستفادة من فهم الخطاب المحمدي - صلى الله عليه وآله وسلم - والمستفاضة من أصول الجوامع الروائية الصادرة عن بيت العصمة والوحي فما أدى إليها نظرنا. والمرجو من الله سبحانه أن تقع موقع الافادة والاستفادة، وتناولها الأيادي وأنالتها في كل دورة وكورة فإن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

وتلك العيون وان كان بعضها من شعب بعض ويصح بحث تلك الشعب في عين واحدة، ولكننا جعلناها عيوناً متمايزة لتفصيل المباحث وتنقيحها.

والعيون التي حررنا تحقيقها في سائر مصنفاتنا، ربما أرجعنا القاري، الكريم الى مواضعها لما رأينا من عدم العائدة في الإعادة، ولا نريد من ذلك إلا تسهيل الخطب للمتبع لا غير، نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا.

ثم ان معرفة النفس ممّا لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنة، ومشاهدات سرية لا تحصل إلا بالرياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وأمانيتها الكاذبة؛ ولا يكفي فيها حفظ القواعد البهنية، وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية<sup>١</sup>.

ومن الكلمات الرفيعة في ذلك ما أفاده صائن الدين علي بن التركة في تهيد القواعد من أن من الأشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته بل انها يصل اليه ويدركه باستعانة قوة أخرى هي أشرف منه وباستعانة نور أضوأ وأتم منه مقتباً من مشكوة الزجاجة الإنسانية التي فيها المصباح<sup>٢</sup>.

وتلك المكاشفات والمشاهدات، هي في الحقيقة تخطي النفس إلى عالم المفارقات، وهو

١. الأسفار، الطبع الأول، ج ٤، ص ١٢٤.

٢. تهيد الفروع، الطبع الأول، الفصل ٢٨، ص ١٦٢.

يُحْصَلُ لِلْكَامِلِ فِي الْحِكْمَتَيْنِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، أَيِ لِمَنْ صَارَ عَقْلُهُ النَّظَرِيَّ وَقُوَّتُهُ الْعَلَامَةُ كَالْعَمَالَةِ بِالْفِعْلِ، وَهَوْلَاءُ - كَمَا قَالَ الْوَصِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِتَلْمِيزِهِ كَمِيلَ الْكَامِلِ النَّخَعِيِّ -:  
(أُولَئِكَ وَاللَّهُ الْأَقْلُونَ عَدَدًا، وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا. فَتَدَبَّرْ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلْيَيْنَ، وَمَا أُدْرِكُ مَا عِلْيُونِ، كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ»)<sup>(١)</sup>.  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ بِنَايِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ».

وَقَالَ الْإِمَامُ بَاقِرُ عُلُومِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «مَا أَخْلَصَ الْعَبْدُ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - أَرْبَعِينَ يَوْمًا» أَوْ قَالَ: «مَا أَجْمَلَ عَبْدٌ ذَكَرَ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَرْبَعِينَ يَوْمًا، إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي الدُّنْيَا، وَبَصَّرَهُ دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا، فَثَبَّتَتِ الْحِكْمَةُ فِي قَلْبِهِ وَأَنْطَقَ بِهِ لِسَانُهُ».

وَلِلْأَرْبَعِينَاتِ تَأْتِيرٌ غَرِيبٌ فِي النُّفُوسِ الْمُسْتَعِدَّةِ، وَمَنْ جَمَعَ الرِّيَاضَةَ الْعِلْمِيَّةَ مَعَ الْعَمَلِيَّةِ فَقَدْ حَازَ الْمُنْقِبَتَيْنِ، وَمَنْ أَدْرَكَ الْحَقَائِقَ بِنُورِ الْبَرْهَانِ وَضِيَاءِ الْكُشْفِ وَالْعَيَانِ فَقَدْ فَازَ بِالْحُسْنَيْنِ.

وَقَدْ قَالَ صَاحِبُ الْفَتْوحَاتِ الْمَكِّيَّةِ فِي آخِرِ الْبَابِ الثَّانِي عَشَرَ مِنْهُ: نَحْنُ زِدْنَا مَعَ الْإِيمَانِ بِالْأَخْبَارِ الْكُشْفَ<sup>(٢)</sup>.

وَقَالَ صَاحِبُ الْأَسْفَارِ فِي الْفَصْلِ السَّادِسِ عَشَرَ مِنَ الْمَوْقِفِ الثَّامِنِ مِنْ أَهْلِيَّاتِهِ: نَحْنُ بِحَمْدِ اللَّهِ عَرَفْنَا ذَلِكَ بِالْبَرْهَانِ وَالْإِيمَانِ جَمِيعًا (ج ٣ ط ١ ص ١٣٩).

وَالْمُحَقِّقُ الطُّوسِي فِي شَرْحِهِ عَلَى تَاسِعِ النَّمَطِ الْعَاشِرِ مِنَ الْإِشَارَاتِ فَسَّرَ الْحِكْمَةَ الْمُتَعَالِيَةَ بِأَنَّ حِكْمَةَ الْمَشَائِينِ حِكْمَةٌ بَحْثِيَّةٌ صَرْفَةً، وَالْأَحْكَامُ الَّتِي تَتِمُّ مَعَ الْبَحْثِ وَالنَّظَرِ بِالْكَشْفِ وَالذُّوقِ فَالْحِكْمَةُ الْمَشْتَمِلَةُ عَلَيْهَا مُتَعَالِيَةٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأُولَى.

وَالذُّوقُ هَذَا هُوَ اصْطِلَاحُ عِرْفَانِي أَدْرَجَهُ الطُّوسِي فِي كَلَامِهِ، وَقَدْ فَسَّرَهُ الْقِيسَرِيُّ فِي شَرْحِهِ عَلَى الْفَصْلِ الْهُودِيِّ مِنْ فُصُوصِ الْحَكَمِ<sup>(٣)</sup> بِقَوْلِهِ: «الْمُرَادُ بِالذُّوقِ مَا يَجِدُهُ الْعَالَمُ عَلَى

١. الْمُطَفِّقِينَ: ١٨.

٢. الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ بِتَعْلِيقَاتِ عَثْمَانَ بِحْسِي، ج ٢، ص ٣٤٥.

٣. فُصُوصُ الْحَكَمِ، الطَّبْعُ الْأَوَّلُ، ص ٢٤٥.

سبل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالايان والتقليد فان كلاً منها وإن كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة الكشفية إذ ليس الخبر كالعيان».

والغرض أن الإنسان ما لم يذق المعاني بالوجدان، ولم يعتل إلى ذروة الحكمة المتعالية بنور البرهان والعرفان لم يرزق فهم معرفة النفس وأمثالها من المعارف الحقّة الإلهية. والبرهان ما يعطيه العقل المنور وانشرع المطهر من الأدلة. وأما المتكشف المعتكف في عتب الظواهر، فهو بمعزل عن حقائقها بمراحل. وكما قلت في رسالتي المسماة بآلهي نامه بالفارسية: «آلهي جان بلب رسيد تا جام بلب رسيد».

فيجب الفرق بين المعرفة الفكرية وبين المعرفة الشهودية الذوقية، فإن الأولى قنطرة إلى الثانية. والنظر الفكري محجوب بالتقييد والذوق والشهود يقتضي اتصاف الذائق بما يذوقه حالاً بخلاف العلم التصوري، فانه بمجرد الإطلاع على الشيء، والمدرّك لا يدرك غيره بالذوق إلا بحسب ما فيه منه. ومما أبانه الشيخ المعارف العربي في الشعبي من فصوص الحكم قوله: «ما عثر أحد من الحكماء والعلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الآلهيون من الرسل والأكابر من الصوفية، وأما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يُعطِيها النظر الفكري ابداً. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذاوَرَمَ ونفخ في غير ضرم. لا جرم أنهم من الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه». انتهى.

وجملة الأمر أن معرفة النفس كمعرفة الرب فكرية وشهودية ذوقية، والنظر الفكري رؤية عن بعد: «أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ»<sup>١</sup> والشهودية الذوقية هو الوجدان والكشف فإن اجتمع الوصول عن برهان وشهود فهو الكمال والحكمة المتعالية.

ولما عرفت معاني الحكمة والحكمة المتعالية، والعلم الشهودي الذوقي والنظر الفكري المعبر بالعقلي أي البرهاني والاستدلالي فاعلم أن الروايات كأنها بالنسبة إلى القرآن الكريم مرتبة نازلة منها، وبعبارة أخرى القرآن بحرٌ وهي سواحله أو جداوله، أو أنه روح وهي مجاليه ومظاهره، وقياسها إليه قياس البدن إلى نفسه مثلاً. وكثير من الروايات

التي تفسر تأويلاته فانتوغل فيها يحكم بأن تلك التأويلات تفاسير انفسية له، ومن هنا تستقل إلى أن القرآن والعرفان والبرهان لا فرقان بينها إلا أن الحقائق النورية ذات مراتب والتعبيرات بالإجمال والتفصيل ذات وجوه نظير ما أعاده بعض مشائخنا في تسمية صدر المتألهين كتابه الكبير تارة بالحكمة المتعالية، وأخرى بالأسفار الأربعة من أن الأولي في مقامه الجمعي، والثانية في مقامه الفرقي. وقد أشبعنا الكلام في ذلك في سائر مصنفاتنا والله سبحانه هو الهادي الفيض على الإطلاق.

وما ترى في الصحف العرفانية نظماً ونشراً في مدّة العقل فالمراد من العقل النظر الفكري والجمود عليه بلا ارتقاء إلى مراتب اهل السهود والدوق، فتبصره وإن شئت تفصيل البحث عن ذلك فراجع إلى كتابنا نشر الدراري على نظم اللنالي والله سبحانه ولي التوفيق. ثم قد صدرت من قلم هذا الفقير إلى الله الغني المغني في تفاريق أثناء تصنيف عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون، قصيدة عاترة تأتية مسماة بـنبوع الحياة تنبيء عن فقري وفاقتي وذلي ومسكنتي، وتسير إلى ما في صحيفة الانسان من تلك العيون، صدرتها بها لعلها براعة استهلال لما نحن بصدددها، والمرجو أن تقع موقع قبول اولي النهي، وينفعنا بها من له الآخرة والأولى، وهي مايلي:

## ينبوع الحياة

بَدَّءْتُ بِبِسْمِ اللَّهِ عَيْنِ الْحَقِيقَةِ  
شَهِدْتُ مُحْيَاهُ بَعَيْنِ شُهُودِهِ  
أَصْلِي عَلَى خَيْرِ الْأَنَامِ مُحَمَّدٍ  
وَلَسْتُ أَرَى غَيْرَ النَّبِيِّ وَاللَّهِ  
وَمِنْ تَذِي أُمِّي - قَدَّسَ اللَّهُ بِرَّهَا -  
وَقُرَّبَهُمْ<sup>وَو</sup> فِي مَتَجَرِّي لِبِضَاعَتِي  
يُوتَهُمْ<sup>وَو</sup> كَهْفِي وَهَذَا أَنَا كُلُّهُمْ

نَطَقْتُ بِهِ فِي نَشْئِهِ بَعْدَ نَشْئِهِ  
صَبَاحاً مَسَاءً كَرَّةً غَبَّ كَرَّةً  
وَعِثْرَتِهِ الْأَطْهَارِ هُمْ خَيْرُ عِثْرَةٍ  
إِلَيْهِ تَعَالَى شَأْنُهُ مِنْ وَسِيلَةٍ  
شَرِبْتُ حُمَا حُبُّهُمْ بَدَّءَ رَضْعَتِي  
مَحَبَّتُهُمْ فِي مَحْشَرِي لَشَفِيعَتِي  
بَسَطْتُ ذِرَاعِي إِلَيْهِ بِعُقُودَةٍ

وَوَحْدَةُ صُنْعِ الْعَالَمِينَ لِحُجَّةٍ

عَلَى الْوَاحِدِ الْحَقِّ الْحَقِيقِ بِوَحْدَةٍ

عَلَى وَحْدَةِ التَّقْدِيرِ عَيْنِ الرُّوْبَةِ  
بِوَحْدَتِهِ الشَّخْصِيَّةِ الصَّمَدِيَّةِ  
بِوَحْدَتِهِ الْجَمْعِيَّةِ الْأُولِيَّةِ  
بِوَحْدَتِهِ الْكَوْنِيَّةِ الْمَظْهَرِيَّةِ  
فَلَيْسَتْ سِوَى آيَاتِهِ الْمُسْتَنِيرَةِ  
وَفِي الْمَحَقِّ طَمَسٌ ثُمَّ نَحْوُ بَرْتِنَةِ  
فَلَيْسَ سِوَى نَوْرِ الْوُجُودِ يُقَعِّعُ  
وَسِوَى الْوُجُودِ الْوَاحِدِ فِي الْبَدِئَةِ  
وَقَدْ أَفْصَحُوا عَنْهُ بِعَشْقٍ وَنَقْطَةٍ  
خَلِيقَتِهِمْ تَحْكِي اخْتِلَافَ السَّلَاقَةِ

وَمَا زَارَتْ الْعَيْنَانِ غَيْرَ رُؤَايِهِ

أَرِيكَتَهُ كَانَتْ سَوِيدَاءَ مُقْلَتِي

وَمَا لِحَمْوَدِ الْعَيْنِ حَقَّ الزِّيَارَةِ  
وَمَنْ هُوَ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ فَإِنَّهُ  
وَبِالذُّوقِ إِنْ شَاهَدْتَهُ كُنْتَ صَادِقًا  
وَأَنْتَى لَكَ الْإِعْرَابُ عَنْ وَصْفِ ذَاتِهِ  
وَمَنْ لَمْ يَذُقْ مَا ذَاقَهُ الْعَاشِقُ الْوَفِيُّ  
وَلَا يُوصَفُ هَذَا الْوُصُولُ بِاللُّسَنِ  
قَدْ اضْطَرَبَ الْعَقْلُ مِنْ إِنْبَاءِ سِرِّهِ  
وَمَا الْقَلْبُ إِلَّا بِالتَّجَلِّيِ تَقَلُّبُ  
وَفِي الْقَلْبِ طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ بِوَارِقٍ  
وَيَتَسَمَّعُ بِالْعِلْمِ مِنْ صُنْعِ رَبِّهِ

عَلَى وَحْدَةِ التَّدْبِيرِ غَيْرِ الرُّوْبَةِ  
فَتَوْحِيدُهُ الْحَقُّ الْحَقِيقِيُّ نَاطِقٌ  
بِوَحْدَتِهِ الْقُدْسِيَّةِ الْأَزَلِيَّةِ  
بِوَحْدَتِهِ فِي خُضْرَةِ بَاطِنِيَّةِ  
تَجَلَّى عَلَى الْأَفَاقِ وَالْأَنْفُسِ مَعًا  
وَتَوْحِيدُهُ أَفْنَى الذُّوَاتِ بِرَأْسِهِمَا  
إِذَا لَمْ يَكُنْ غَيْرُ الْوُجُودِ فَمَنْ سِوَاهُ  
وَقَدْ سَاقَ الْحَقُّ الْوُجُودَ تَصَادُقًا  
وَقَدْ عَبَّرُوا عَنْهُ بِعَقْلِ وَوَحْدَةٍ  
وَلِلنَّاسِ فِيهَا يَعْشَقُونَ مَذَاهِبُ

وَمَا لِحَمْوَدِ الْعَيْنِ حَقَّ الزِّيَارَةِ  
وَمَنْ هُوَ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ فَإِنَّهُ  
وَبِالذُّوقِ إِنْ شَاهَدْتَهُ كُنْتَ صَادِقًا  
وَأَنْتَى لَكَ الْإِعْرَابُ عَنْ وَصْفِ ذَاتِهِ  
وَمَنْ لَمْ يَذُقْ مَا ذَاقَهُ الْعَاشِقُ الْوَفِيُّ  
وَلَا يُوصَفُ هَذَا الْوُصُولُ بِاللُّسَنِ  
قَدْ اضْطَرَبَ الْعَقْلُ مِنْ إِنْبَاءِ سِرِّهِ  
وَمَا الْقَلْبُ إِلَّا بِالتَّجَلِّيِ تَقَلُّبُ  
وَفِي الْقَلْبِ طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ بِوَارِقٍ  
وَيَتَسَمَّعُ بِالْعِلْمِ مِنْ صُنْعِ رَبِّهِ

وقد وسع الحقُّ فما ضاقَ عن سواه  
واوعيةُ تلك القلوب فخيرها  
وقد ثار قلبي من خفايا سريري  
وانسى لك الخبرُ بحالي وانما  
وكيف أثير ما بسري فأنما

ويا حبذا نار المَحَبَّةِ أحرقتُ

أنانيَّتِي من جَذْبَةٍ بعد جَذْبَةٍ

وقد أضرمتُ نارُ الصَّبَابَةِ في الصَّبِي  
صِبابَةٍ من قد كان سِرِّي سريره  
وما ذقتُ في دهري من انواع لذة  
مضى الليلُ في النجوى وشكوى غريبه  
وفي لجة الليل الذكاءُ تَلَالُاتُ  
وقد نورَ الرُّوحِ أنينُ لياليا  
مداوى الكلومِ كان ذاك الأنينُ لي  
ونعم الأنينُ كان في الدهرِ مونسي  
أناسُ كنسناسٍ وحشوشٍ بهائمٍ  
ولو كُشفَ عنك الغطاءُ لتُبصرُ  
وإفٍ لدهرٍ ما ترى فيه أنيساً  
ويا حسرتي ليس لنا صوبٌ مخلصٍ

تركتُ سواه لَقِيَّةً من لقائِهِ

وقد أكرمَ المعشوقُ نُجَحَ عَزيمتي

هداني إلى وادي الوَلَايةِ بعدما  
بُضِلَ ويهدي من يشاء بملكِهِ  
وليس بجبرٍ أو بتفويضٍ إن ذا

فلا يغفل عن حضرة عند حضرة  
لقلب هو أوعى القلوب المنيرة  
وقد طار عقلي من خبايا طويتي  
ترى جذتي لست ترى ما بلجتي  
دفين إلهي ذمتي أو مذمتي

هدايا الجنون بين قومي وصبتي  
فصاح بسري صيحة بعد صيحة  
فلا تعدل معشار أوقات خلوتي  
وكان الصُّباحُ لُعةً فوق لُعةٍ  
وقد جرتِ الأنهارُ من قلب صخرةٍ  
وقد طهر السرُّ دُموعَ كريمتي  
أنيناً لقد أن الطُّيورُ بأنني  
فصرتُ من أشباحِ الأناسِ بخيفةٍ  
أضلُّ من الأنعامِ دون البهيمةِ  
سباعاً ذئاباً أو ضباعاً بفيضةٍ  
ولم ألف في دهري ألفاً عشرة  
سوى أن ندين الحق دين التَّقِيَّةِ

رَماني عن أوطاني وسُكَّانِ بُلَدتي  
وما اسمٌ من الأسماء قطُّ يعطلةٍ  
على وفقِ الأعيان الثوابتِ ثَبَّتِ

وَمَا رَأَيْتُ لَيْسَ لِي مَوْسٍ سِوَاهُ  
 تَرَكْتُ سِوَاهُ فِي هَوَاهُ بِلُطْفِهِ  
 إِذَا كَانَتِ النَّفْسُ سِرَاحاً مِنَ الرَّدَى  
 بِسِرِّ الْحُضُورِ نُورُ الْأَنْوَارِ كَامِنُ  
 وَطُوبَى لِمَنْ وَافَى الْحُضُورَ وَفَاتَهُ  
 وَلَمَّا بَدَتْ أَنْوَارُ طُوبَاهُ فِي حَمَاهُ  
 تَرَحُّمٍ لِي جَاءَ أَنْيْساً لِعُرْبِي  
 وَفِي الْكَسْرِ جُبْرَانُ وَفِي الْجَبْرِ لَذْنِي  
 فِي صُقْعِهَا نَارُ الْهَوَى قَدْ أُنِيرَتْ  
 وَحَوْلَ الْمَوَافَاةِ بِدَائِمِ حُكْمَةٍ  
 وَلَيْسَ يُوَازِيهِ انْصَافُ غَيْبَةٍ  
 وَمَا بَدَتْ أَنْوَارُ طُوبَاهُ فِي حَمَاهُ

فَقَدْ طَارَتْ النَّفْسُ إِلَيْهِ بِسُرْعَةٍ

وَمَا تَكْسِبُ إِلَّا قَطْرَةً بَعْدَ قَطْرَةٍ  
 فَقَدْ قَادَنِي لُطْفُ الْإِلَهِ إِلَى الْجَمِيِّ  
 مَطَايَا عَطَايَاهُ نَفُوسٌ تَطَهَّرَتْ  
 إِذَا لَمْ يَكِ السِّرُّ نَقِيّاً مِنَ الشَّقَاءِ  
 يُوسِّعُ رِزْقُ الْعَبِيدِ مَا كَانَ ظَاهِراً  
 تَجَنَّبُ عَنْ أَرْجَاسِ الْهَوَاجِسِ كُلِّهَا  
 وَمَنْ عَاشَ فِي الْآثُونِ طُولَ حَيَاتِهِ  
 وَمَا لَمْ يَكِ الْمَطْلُوبُ لِلطَّالِبِ بَدَى  
 وَمَا لَمْ يَكِ الْمَطْلُوبُ كَانَ بِنَجْعَةٍ  
 فَلَيْسَ وَجِيهاً عِنْدَ أَهْلِ الْمَحَبَّةِ  
 وَهَلْ عِزَّةٌ فِي غَيْرِ قُرْبِ الْمَوَدَّةِ  
 شَجُونُ تَرَاهَا غَمْرَةً إِثْرَ غَمْرَةٍ  
 قَدْ ارْتَجَفَتْ بِالْعَشْقِ أَنْحَاءَ رَجْفَةٍ  
 وَلَا حَبَّةٌ كَانَتْ تَلُوحُ بِمَنْبَتِ  
 وَمَا الْفُلُكُ تَجْرِي أَوْ تَدُورُ كَفُلُكَةٍ  
 وَمَا تَرَكْتُ الْخَلْقَ طُرّاً وَجَسَدَتُهُ  
 بَدَى الشَّمْسُ وَالْخَلْقُ نَظِيرُ الْأَشْعَةِ

وَمَا لَمْ يَكِ الْمَطْلُوبُ كَانَ بِنَجْعَةٍ

فَأَيْنَ إِلَى الْمَطْلُوبِ كَانَ بِنَجْعَةٍ

وَمَنْ لَمْ يَكُنْ وَجْهَهُ الْحَبِيبُ تَجَاهَهُ  
 وَهَلْ وَجْهَةٌ فِي غَيْرِ عِزِّ تَجَاهِهِ  
 وَبِالْحُبِّ الْأَعْيَانُ أَنْجَلَتْ فِي شَجُونِهَا  
 وَفِي سِرِّ غَيْبِ الذَّاتِ الْأَعْيَانُ غَابَتْ  
 وَلَوْلَا بُرُوقُ الْحُبِّ مَا صَاحَ صَائِعُ  
 وَلَوْلَا شُرُوقُ الْعَشْقِ مَا لَاحَ كَوْكَبُ  
 وَمَنْ لَمْ يَكُنْ وَجْهَهُ الْحَبِيبُ تَجَاهَهُ  
 وَهَلْ وَجْهَةٌ فِي غَيْرِ عِزِّ تَجَاهِهِ  
 وَبِالْحُبِّ الْأَعْيَانُ أَنْجَلَتْ فِي شَجُونِهَا  
 وَفِي سِرِّ غَيْبِ الذَّاتِ الْأَعْيَانُ غَابَتْ  
 وَلَوْلَا بُرُوقُ الْحُبِّ مَا صَاحَ صَائِعُ  
 وَلَوْلَا شُرُوقُ الْعَشْقِ مَا لَاحَ كَوْكَبُ

وَمَا تَرَكْتُ الْخَلْقَ طُرّاً وَجَسَدَتُهُ

بَدَى الشَّمْسُ وَالْخَلْقُ نَظِيرُ الْأَشْعَةِ



لَقَدْ سُرَّ سِرِّي مِنْ سَنَا وَجْهِهِ السَّنَى  
وَإِنْ مِياهَ الْأَبْحُرِ لَوْ تَرَاكَمَتْ  
وَلَوْ لَا انْكَسَارُ الْقَلْبِ مَا يَغْبَأُ بِهِ  
لَنَا مَا رَزَقْنَا مِنْ قُلُوبٍ كَسِيرَةٍ  
وَكَيْفَ أَبْوَحُ مَا بِسِرِّي وَأَنَا  
وَمَا تَنْفَعُ أَسْمَاءُ الْأَسْمَاءِ وَحُذَّهَا  
إِذَا مَا أَتَيْتَ رَاحِماً لَزِيَارَتِي

وَفِي الصَّصْبِ نُطْقِي إِنْ ذَا مِنْ عَجَائِبِ

وَفِي غَضُّ عَيْنِي رُؤْيِي فِي رُؤْيِي

وَفِي الذِّكْرِ أَنْسَى ثُمَّ فِي الْأَنْسِ ذِكْرُهُ  
وَلَسْتُ أَرَى الْإِنْسَانَ غَيْرَ دَعَائِهِ  
تُصَلِّيَ لَهُ سُبْحَانَهُ لَسْتُ شَاعِراً  
يُمِيتُ وَيُحْيِي كُلُّ أَنْ نُفُوسُنَا  
تَجَدَّدُ أَمْثَالِ الْعَوَائِمِ كُلِّهَا  
تَجَدَّدُ الْأَمْثَالِ عَلَى حِفْظِ نَظْمِهَا  
مَتَى غَابَ حَتَّى أَطْلُبَ الْهَادِي إِلَيْهِ  
خِفَاهُ ظُهُورُ فِي الظُّهُورِ خِفَاهُ  
وَمِنْ دَائِبِهِ أَنْ يَظْهَرَ ثُمَّ يَخْتَفِي  
وَفِي الْقَبْضِ بَسْطٌ ثُمَّ فِي الْبَسْطِ قَبْضُهُ  
قَضَاءٌ وَقِرَآنٌ وَقَبْضٌ تَرَادَفَتْ  
فَفِي الرُّوحِ قَبْضٌ ثُمَّ فِي الْقَلْبِ بَسْطُهُ  
يُمَثِّلُهَا صُقْعُ خِيَالِكَ بَعْدَ ذَا  
وَمَا هُوَ قِرَآنٌ فَجَمْعٌ وَبَاطِلٌ  
وَمَا هُوَ فَرْقَانٌ فَمُسْرَحٌ وَظَاهِرٌ

عَلَى مَا بَدَى لِي فِي رُقَادِي وَ يَقْظَتِي  
لَمَّا هِيَ مِمَّا تُطْفِئُ حَرَّ لَوْعَتِي  
وَبِالْإِنْكَسَارِ كَانَ مِنْ خَيْرِ عَيْبَةٍ  
لَكُمْ مَا رَزَقْتُمْ مِنْ عِقَارٍ وَضِيعَةٍ  
لِسَانَ الْحُرُوفِ الرَّاقِمَاتِ بِلُكْنَةٍ  
إِذَا لَمْ تَكُنْ أَسْرَارُ الْأَسْمَاءِ مُكْنَتِي  
تَشَمُّ نَسِيمَ الْحَبِّ مِنْ رَوْضِ تَرْبَتِي

تَلْسُلُ ذَاكَ الدَّورُ يَوْمِي وَلَيْلَتِي  
جَنَابِ الْإِلَهِ لِحْظَةً لِفَتْ لِحْظَةٍ  
كَمَا أَنَّ الْأَشْبَاحَ وَالْأَرْوَاحَ صَلَّتْ  
كَذَاكَ إِلَيْهِ نَرْجِعُ كُلُّ لَحْجَةٍ  
عَلَى هَيَاةٍ مُوزَوْنَةٍ مُسْتَدِيمَةٍ  
بِدَائِعِ صُنْعِ اللَّهِ فِي كُلِّ بِدْعَةٍ  
وَمَا أَهْلَادِي إِلَّا جِلْوَةٌ مِنْهُ جَلَّتْ  
وَفِي قُرْبِهِ بَعْدُ وَفِي الْبُعْدِ قُرْبِي  
وَفِي الْقَبْضِ وَالْبَسْطِ مُفَادُ عَقِيدَتِي  
وَمَا الْبَسْطُ وَالْقَبْضُ سِوَى بَسْطِ قَبْضَةٍ  
فَفِي الْقَدْرِ الْفَرْقَانِ أَنْهَاءُ بَسْطَةٍ  
وَمَا بِالتَّجَاوِي صُورَةٌ مَا تَسَرَّتْ  
يُجَسِّمُهَا فِي الطَّبَعِ طَابِعُ هَيْئَةٍ  
وَمَا الْجَمْعُ إِلَّا الْحُكْمُ فِيهِ بَرْمَةٌ  
وَمَا هُوَ تَفْصِيلٌ فَمُسْرَهُونَ كَثَرَةٌ

ومن كان عن روح الكتاب بمنزلة

هو الصمد الحق أي الكل وحده

هو الأول في آخر الأخرية

هو الصمد الحق فلا ثاني له

ومعناه لا جوف له فهو مضمّت

فما ذرة إلا حيوة تجمّت

فصار السوى غير السوى غير أنه

فمن هو معلول ومن هو علة

وفد كانت الدنيا غروراً لأهلها

فتوهمهم أن السموات والنرى

إذا جاءهم كشف الغطاء فأنها

متى طلعت شمس الحقيقة تفضح

وهل أنت إلا الروح والجسم والقوى

فما أنت إلا واحد ذو مراتب

ولا بد من فرق كشيء وفئته

هو الصمد الحق كذا كتابه

وذا الحكم فاق الشمس عند الظهيرة

كذا النبي الخاتم في النبوة

محمد المبعوث ختم النبوة

هو المعجز الباقي من دين أحمد

والإعجاز بالأسلوب أو بالفصاحة

ومعجزه الباقي من فعله نرى

بلا شاخص أو جدول من جداول

ولكن بنور الله من يشرب رأى

فما انتفع من شد حرف ومدة

فما الشبهة تروى عن ابن كمونة

كما فسر من أهل بيت النبوة

وسائر الأوصاف كذا بجمّة

شئون وآيات لذات فريدة

لدى الصمد الحق الوحيد بسطوة

لما أنها تغتالهم أي غيلة

وما فيها في الكون مما استقلت

عياناً رأوا قد كانوا فيه بغفلة

خفافيش ما في ظلمة الليل خفت

وهل أنت إلا وحدة في الكثيرة

ترى ذاتك مرآته قد تجلّت

وليس كمير الشيء والشيء فاثبت

هو الصمد هل كنت من أهل درية

كذا كتاب الله من غير لبسه

هو نوره المنجى من كل نقمة

أو الأمر في ذاك على نحو صرفة

يشرب من تعيينه سميت قبله

بلا ربيع أسطرلاب أو أي صنعة

مع البعد بيت الله يا حسن رؤية

فَقَامَ إِلَى الْمِيزَابِ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ  
إِلَى الْآنَ هَذَا الْمَعْجَزُ كَانَ بَاقِيًا  
فَلَيْسَ نَبِيٌّ بَعْدَهُ فَمَنْ ادَّعَى

عَلَى قَدَرِ وَسْعِي

فَلَا خَوْفَ مِنْ شَرِّ

إِذَا كَانَ بَيْتُ أَصْفَرَ مِنْ كِتَابِهِ  
وَيَا مَنْ أَرَادَ الْإِعْتِلَاءَ إِلَى الْعُلَى  
فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِينَا الْقَبُولُ إِلَى الْعُلَى  
وَحَيْثُ بَدَأَ فِينَا الْعُرُوجُ إِلَى النَّدَى  
تَفَقُّهُ بِهَا قَدْ فُصِّلَ فِي النَّبِوَةِ  
نَبِوَةٌ مِنْ كَانَ مِنَ اللَّهِ مُرْسَلًا  
وَأُخْرَى لِمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ  
وَقَدْ خَتَمَ الْأَوَّلَى ظَهْرًا بِأَحْمَدٍ  
وَأَمَّا بَطُونًا فَهُوَ عَيْنُ النَّبِوَةِ  
وَكُلُّ نَبِيٍّ كَانَ مِنْ قَبْلُ يَسْتَضِي  
فَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ مَنْطِقِ الْوَحْيِ الْأَحْمَدِيِّ  
وَمَنْ آمَنَ فِي غُرٍّ نَوْرِ الْوَلَايَةِ  
وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ حِطِّ عِرْفَانِهِ احْتِظَى  
وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ خَوْءِ بَرَهَانِهِ اهْتَدَى

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ عَلَى اللَّهِ يَفْتَرِي

وَمِمَّنْ رَسُولَ اللَّهِ آذَى بِفِرْيَةٍ

بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ مِنْ بَيْنِ أُمَّنِهِ  
وَلَوْ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ الْغَدِيرِ لَقَدْ كَفَى  
فَكَيْفَ نُصُوصُ الْفِرْقَتَيْنِ تَوَاتَرَتْ

تَعَيَّنَ سَمَتُ الْقَبِيلَةِ فِي مَدِينَةِ  
وَفِي الْخَوْضِ فِيهِ مَا لَنَا مِنْ وَجِيزَةٍ  
هُوَ الْمُتَنَبِّيُّ بِمَا طَمَتْ رِيَّةُ

كَانَ قَرَأْنُهُ مَعِي

الْأَنفُوسِ الشَّرِيرَةِ

فَلَيْسَ بَيْتٌ بِلِ وَجَارٍ ضُبُوعَةٍ  
فَطُوبَى لِدَاتٍ وَهِيَ ذَاتُ عُلْيَةٍ  
لَمَّا كَانَ قَرَأْنُ الرَّسُولِ بِقُدُوءِ  
لَنَا فِي رَسُولِ اللَّهِ تَحِيَّتُ أُسُوءِ  
عَلَيْكَ بِمَا أَهْدَيْكَ مِنْ غَيْرِ مُهَلَةٍ  
هِيَ الْخَاصَّةُ الْمَقْرُونَةُ بِالْشَّرِيعَةِ  
هِيَ الْعَامَّةُ فِي كُلِّ عَصْرِ وَدَوْرَةٍ  
مُحَمَّدٍ الْمُحَمَّدُ مِنْ رَبِّ الْعِزَّةِ  
بِهِ يَسْتَنِيرُ أُمَّةٌ بَعْدَ أُمَّةٍ  
بِمَشْكُوعَةِ عَيْنِ الرَّحْمَةِ الْأَحْمَدِيَّةِ  
فَمُنْسَلِخٌ عَنْ فِطْرَةٍ بَشَرِيَّةٍ  
فَقَدْ خُلِّصَ مِنْ ظُلْمَةٍ مُدْهِمَةٍ  
فَمَا اسْتَلْذَنَ مِنْ أَفَانِينَ حُطُوءِ  
فَلَنْ يُهْتَدَى قَطُّ بِقَطْعٍ وَتَنَةٍ

قَدْ ارْتَحَلَ مِنْ غَيْرِ نَصٍّ وَصِيَّةٍ  
لِمُسْتَرَشِدٍ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْحَمِيَّةِ  
بِمِثْلِ الْغَدِيرِ فِي جَدِيرِ الْخَلِيفَةِ

ألا وعلي كان يُعرف بالوصي  
وأنت ترى بين سنام الصحابة  
على ما هو معمول بين الجماعة  
لأن القياس صح في ما تجانست  
ومن هو أعراب من الناس والوصي  
إذا كان جمع كلهم أهل العصمة  
فيوزن أولوا العزم والمرضى على  
وأدبنا القرآن في الأفضلية  
على إمام الكل بعد نبينا

ومن أظلم يا قوم ممن قد ادعى

إمامة دين الله من غير عصمة

ومن كان في الأمر على انظلم ناله  
ولا بُد للإسم الإله من الذي  
هو انقطب بالإطلاق في كل عالم  
وجوده لطف في نظام العوالم  
بذا حكم العقل برهانه السني  
ألا إنه - والعصر - من صلب العسكري  
م ح م د المهدي بالحق قائم  
بذاك اعتقادي عن صميم معارف  
عليك بدرج الدر نهج الولاية  
بذاك اعتقادي من صفايا أدلتي  
وأشهد بالله على ما عقبيدي  
بذاك اعتقادي من عطايا جنابه  
على ما هدانا الله جل جلاله

بأخبارنا المؤتوقة المستفيضة  
هو وحده كان بهدي الخصيصة  
فحاشائي عن بحب عن الأفضلية  
وأي جناس بين نور وظلمة  
فيرتجز في الفضل عند السفينة  
لصح الجوار عند ذا بالفضيلة  
بأنهموا من كان أولى بخلة  
ففي الرسل أوفي النبيين حجتي  
على الكل في كل صفات سنية

من اليوم عهد الله يا من ظليمة  
تسميه كونا جامعاً في الرقيمة  
هو الشمس في الآفاق عند البصرة  
ولن تخلقوا الأرض من أنوار حجة  
والسنة النقل على ذاك دلت  
سليل رسول الله وابن الأئمة  
بذاك اعتقادي من علوق نفيسة  
معارف ما في لحي وسفسيستي  
لما فيه من أسرار المستسيرة  
بلا دخل تقليد ورسم وسنة  
بلا ريب وسواس بلا تنوب شبهة  
وخير العطايا للنفوس السعيدة  
له الحمد ثم الحمد من غير فترة

تَصَفَّحْتَ أَوْرَاقَ الصَّحَائِفِ كُلِّهَا

فَلَمْ أَرْ فِيهَا غَيْرَ مَا فِي صَحِيفَتِي

أَمِنْ مَنَلَهَا نَوْرٌ بَسِيطٌ تَوَحَّدَتْ  
تَجَرُّدُهَا بِمَا هِيَ لِلطَّبِيعَةِ  
يُحِبُّ الْبَقَاءَ كُلُّ شَيْءٍ بِسُورِهِ  
كَذَاكَ مَقَامٌ فَوْقَ ذَاكَ التَّجَسُّدِ  
وَمَا أَخْبَرَ الْكَشْفُ الْأَتَمُّ الْمُحَمَّدِي  
عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ جَلَّ جَلَالُهُ  
وَسَبَّحَانَ رَبِّي مَا أَعَزَّ عَوَالِمِي  
وَمَا آيَةُ فِي الْكَوْنِ مِنِّي بِأكْبَرِهَا  
وَلَوْ لَمْ يَكُ الْإِنْسَانُ مَنْ كَانَ حَامِلًا  
وَمَحْمُولٍ الْإِنْسَانُ هُوَ الْعَرْشُ قَدْ بَدَى  
فَفِي الْمَدْهَرِ مَنْ مِثْلِي وَكُنْتُ مِثْلَهُ  
وَمَا مَهِينٌ دَافِقٌ صَارَ غَالِمًا  
فَمَا هُوَ الْإِنْسَانُ جَمِيعُ الْعَوَالِمِ  
وَمَا هُوَ الْإِنْسَانُ وَالْأَسْمَاءُ أَنَا  
عَجَائِبُ صَنَعَ النَّفْسِ يَا قَوْمَ مَا هِيَ  
وَلِلنَّفْسِ انْشَاءُ الذَّوَاتِ عَلَى الْوَلَاءِ  
وَتِلْكَ الذَّوَاتُ قَدْ تَكُونُ بَسِيطَةً  
كَذَا قَدْ تَكُونُ مَا تَلِينَا مِنَ الَّتِي  
وَيَا مَعْشَرَ الْأَحْبَابِ مَنْ كَانَ فَيْكُمُ  
وَيَا أُمَّةَ الْأَمْلَاكِ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ  
وَيَا مَالِكَ الْأَمْلَاكِ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ  
وَيَا مَنْ أَحَبَّ خَلْقَتِي نَعَمَ مَا أَحَبَّ

بَشْيءٍ إِذَا قَدْ وَاجَهْتَهُ لِبُغْيَةٍ  
يُفِيدُ بَقَاءَ النَّفْسِ لِلْأَبَدِيَّةِ  
فَأَصْلُ الْبَقَاءِ ثَابِتٌ بِالْبَدِيَّةِ  
لَهَا ثَابِتٌ أَيْضًا بِحُكْمِ الْأَدْلَةِ  
بَيَانٌ لِمَا فِي النَّفْسِ فِي كُلِّ سُورَةٍ  
بَدَى هَذَا الْإِنْسَانُ مِنْ أَمْشَاجِ نَظْفَةٍ  
وَأَعْظَمُ شَأْنِي فِي مَكَامِنِ بُنْيَتِي  
وَنَفْسِي كِتَابٌ قَدْ حَوَى كُلَّ كَلِمَةٍ  
أَمَانَتُهُ مِنْ حِينَ عَرَضَ السُّودِيَّةِ  
أَيُّ الْمَلِكِ مِمَّا اخْتَارَهُ ابْنُ مَسْرُورَةٍ  
وَمَا تَعْدِلُ جَنَاتٌ غَيْرَ بَيْتِهِجَتِي  
كَبِيرًا يُوَارِي الْكُلَّ مِنْ غَيْرِ قِلَّةٍ  
وَمَا هُوَ الْإِنْسَانُ سُلَالَةُ طِينَةٍ  
هِيَ الدُّرُّ وَهُوَ لَهَا نَحْوُ حُقَّةٍ  
وَمَا يَعْدِلُ صَنَعُ بَتْلَكِ الصَّنِيعَةِ  
وَأَرْسَالُهَا فِي مَا تَشَاءُ بِمُنَّةٍ  
مُفَارِقَةُ نَحْوِ الْعُقُولِ الْمُفِيزَةِ  
قَدْ اغْتَمَرَتْ فِي مَدَّةٍ ذَاتِ مَدَّةٍ  
يُعْرِفُنِي نَفْسِي فَيَسْكُنُ ثَوْرَتِي  
وَهَلْ وَاحِدٌ مِنْكُمْ يَجِيبُ بِسُؤْلَتِي  
وَيَا مَنْ يُنَادِيهِ صُرَاخِي وَضَجَّتِي  
وَيَا مَنْ كَسَسَانِي خَلْعَةً بَعْدَ خَلْعَةٍ

ويا مَنْ اليه الكلُّ يَأوي ويلتجى      إليك التَّجسَّاتُ في رِخائي وشِدَّتِي  
ويا لهفَ نفسي لستُ أعلمُ ما أنا      ولستُ فهمتُ مُصحفي مِنْ قريحتي  
تَحَيَّرْتُ في أَطوارِ نفسي عَلَى الْوَلَاءِ      وَتَحَلَّى لَهَا أَسماءُ يَوْمِ الْقِيامَةِ  
وقد تَهبطُ مِنْها إلى الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ      وقد مَلَأَتْ أَقْطارُ الْأَفاقِ كُلِّها  
ملائكةُ اللَّهِ قُوى كُلِّ عَالَمٍ      وما مَلِكٌ إِلَّا وَفينا مِثالَهُ  
ومعرفةُ الْإِنسانِ نَفْسَهُ أَنَّها      والانسَانُ يزدانُ بِأنوارِ علمِهِ  
وصالِحَةِ الْأَعْمالِ بَعْدَ عِلْمِهِ      جناحِا العِروجِ نحو أَوْجِ المِعارِجِ  
ولا يَنْتَهِى قَطُّ كِمالُ الْوِلَايَةِ      وَمِنْ جَوْهَرِ النَّفْسِ إِذا كانَ كامِلاً  
تَرى بِسَرا يَمْشِي في الْأَسْواقِ قَدْ عَلَى      وجِسمٍ يَدورُ حَوْلَ نَفْسٍ وَنَفْسُهُ  
وَلِلْعَقْلِ إقبالُ إلى ذُرْوَةِ الْعُلَى      فَكَيْفَ لَنا يُرْجى العِروجُ إلى الذُّرى  
فَإِنْ مَلَّتِ الْأَرْواحُ مِنْ سِوَى دَهرِها      وَمَنْ كانَ يَرْجُو الإِغْتِلاءَ فَأَنا  
وَمَنْ سافَرَ صِدْقاً فلا يَسْتَرِيحُ مِنْ      تَرى آدَمَ الْبِرْنامِجِ الْجامِعِ الَّذِي  
حَواه نُعُوتُ الحَضْرَةِ الْأَحَدِيَّةِ

فَلَا بَدَّ مِنْ بَرْنَامَجٍ فِي أُمُورِهِ  
وَإِيَّاكَ وَالْفَنَ الَّذِي لَيْسَ نَافِعًا  
وَالْعُرْفَانُ بِاللَّهِ هُوَ الْعِلْمُ وَخَدَّهُ  
وَعُلْمُكَ صَيْدُ قَيْدِ الصَّيْدِ يَا فَنِي  
وَيَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ  
إِذَا تَتَجَافَى النَّفْسُ مِنْ عَرِصَةِ الْفَنَاءِ  
أَمَّا سَيْرُهَا مِنْ هَذِهِ الْعَرِصَةِ إِلَى  
إِذَا وَصَلَ النَّفْسُ إِلَى دَارِ قُدْسِهَا  
تَحَوَّلَتِ النَّفْسُ مِنَ النِّقْصِ قَدْ فَتَتْ  
فَمَا الْوَصْلُ إِلَّا الْإِتِّحَادُ بِغَايَةِ  
وَأَمْرُ فَنَاءِ النَّفْسِ فِي الْعَقْلِ طَالَمَا  
وَهَذَا الْفَنَاءُ لَيْسَ فِي الْكُلِّ وَاحِدًا  
فَمِنْ نَقْصِهَا الذَّاتِي كَانَتْ تَبَدَّلَتْ  
مَتَى وَاجَهَ أُنُورٌ غُرَّ الْمَعَارِفِ  
وَلَمَّا رَأَيْتُ الْعَاشِقَ الْحَقَّ قَدْ ذَرَيْتُ

وَفِي عَمَلِ الْبَرْنَامَجِ مِنْ صُرِيْمَةٍ  
عَلَيْكَ بِإِدْرَاكِ الْعِلْمِ الْوَعْدِ الْوَعْدِ  
فَطُوبَى لِمَنْ نَالَ بِتِلْكَ الْفُطْيَةِ  
وَقَيْدُكَ إِيَّاهُ تَرَاهُ بِكِتَابَةٍ  
إِلَى رَبِّكَ كَذْحًا فَتَسْعَى لِلْقِيَةِ  
فَقَدْ شَهِدْتُ عَيْنَ الْبَقَاءِ بِلَحْظَةٍ  
فِنَاءِ الْبَقَاءِ لَيْسَ إِلَّا بِخُطْوَةٍ  
إِلَى الْمَوْطِنِ الْأَصْلِيِّ مِنْ دَارِ كُرْبَةٍ  
إِلَى عَقْلِهَا فَاسْتَخْلَصَتْ مِنْ نَقِصَةٍ  
وَيَا صَاحِبِ مَا فِي النَّفْسِ مِنْ حُسْنِ سِرَةٍ  
يَدُورُ عَلَى الْأَعْصَارِ بَيْنَ الْأَجَلَةِ  
لَهُ دَرَجَاتٌ فَوْقَ عَدَدٍ وَحُسْبَةٍ  
كَمَا لَا بِسَرِّ الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ  
عَرَفْتُ بِأَنِّي لَسْتُ مِنْ ذِي الْقَبِيلَةِ  
مَعَانِي الْوَقَارِ وَالرِّضَا وَالسَّكِينَةِ

وَبِالْعَمَلِ وَالْعِلْمِ نَحْنُ صَنِيعُنَا

فَإِنَّهَا نَفْسُ الْجُزْأِ أَحَبُّ بَنِي

لَمَنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا أَلِفَ الطَّبِيعَةِ  
فَفِي الْجَنَّةِ الصَّغْرَى لَهُ حَظٌّ نَعْمَةٍ  
يُشَاهِدُ وَجْهَ اللَّهِ فِي كُلِّ وَجْهَةٍ  
فَفِي الْجَنَّةِ الْكُبْرَى لَهُ أَيْ مُلْكَةٍ  
إِلَى ذَاتِهِ النُّورِيَّةِ السَّرْمَدِيَّةِ  
تَطَوَّفُ عَلَيْهِ الْحُورُ طَائِفَ كَعْبَةٍ  
فَفِي هَذِهِ الْأَيَّامِ هَلْ زُرْعُ زُرْعَةٍ

لِذَا كَانَتْ الْأَلَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ  
وَمَنْ كَانَ مَأْنُوسًا بِحُكْمِ مَنَالِهِ  
وَمَنْ فَازَ بِالقَرَبِ إِلَى الْحَقِّ حَقُّهُ  
تَوَعَّلَ فِي الْعَقْلِ وَأَدْبَرَ عَنْ سِوَاهِ  
هِيَ جَنَّةُ الذَّاتِ الَّتِي قَدْ أَضَافَهَا  
وَطَافَ عَلَى الْمَعْشُوقِ لَمْ يَذَرِ غَيْرَهُ  
وَيَوْمَ الْحَصَادِ تَحْصَدُ مَا زَرَعَتْهُ

فَلَسْتُ بِسُوءِ أَعْمَالِكَ الْآخِرِيَّةِ  
وَالْأَعْمَالِ إِمَّا الْكَسْبُ بِالْصَّدَقِ وَالصَّفَا  
لِذَا جَاءَ فِي فَصْلِ الْخُطَابِ الْمُحَمَّدي  
فَجَسَمَتِكَ وَالنَّارِ فِيكَ وَبَزَعِهِ  
وَاللَّجْنَةِ وَالنَّارِ فِينَا مَظَاهِرُ  
وَعَامِلُ فَعَلٍ كَانَ نَفْسَ جَزَائِهِ  
إِذَا فُتِحَتْ عَيْنَاهُ فِي صُقْعِ ذَاتِهِ  
وَأَمَّا وَجْوهٌ مِنْ حَسَانِ كَرِيمَةٍ  
سَرَائِرُهَا تُبْلَى لَهُ الْوَيْلُ لَوْ رَأَى  
وَأَنْتَ تَرَى الْآنَاسَ فِي السُّوقِ قَدْ بَدَى  
وَهَذَا كَخَزِيرٍ وَذَاكَ كَتَعْلَبٍ  
وَشَرْدَمَةٍ كَانَتْ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ  
وَحَشَرَهُمْ يَوْمَ النَّسُورِ كَنَشَرِهِمْ  
وَكَثُرَ الْأَعْمَالِ سَرَابٌ وَأَنَا

وَلَسْتُ بِسُوءِ أَعْمَالِكَ الدُّنْيَوِيَّةِ  
أَوْ الْاِكْتِسَابِ بِاحْتِيَالٍ وَخُدْعَةٍ  
لَهَا وَعَلَيْهَا فِي مَجَازَاةٍ صَفَقَةٍ  
بَأَنَّهُمَا فِي حَبْرٍ مَا يَفْجُوهُ  
وَالْآفَاقُ مِثْلُ الْأَنْفُسِ بِالسَّوِيَّةِ  
أَلَا مَلَكَاتٌ عُجْنَتْ بِالسُّرِيرَةِ  
فَأَمَّا وَجْوهٌ مِنْ وَجْوهٍ دَمِيمَةٍ  
لَمَنْ كَانَتْ الْأَفْعَالُ مِنْ حَسَنِ شِيمَةٍ  
سَرِيرَتُهُ مَشْحُونَةٌ بِالرَّذِيلَةِ  
تَجَسَّمُ أَعْمَالُ فَهَذَا كَحَيَّةٍ  
وَذَا سَبْعٌ يَنْحُو أَفْرَاسَ الْفَرِيَسَةِ  
يَعْمِلُ إِلَيْهِ الطَّبْعُ مِنْ غَيْرِ وَحْشَةٍ  
هُنَا فِي جَمَاعَاتٍ وَسُوقٍ وَسَكَّةٍ  
لَقَدْ حَسِبَ الظُّلْمَانُ مَاءً بَقِيَعَةٍ

تَجَسَّمُ الْأَعْمَالُ مِنَ الدِّينِ الْأَحْمَدِيِّ

تَمَثَّلُ الْأَعْمَالُ بِهَاقِي الْوَتِيرَةِ

تَمَثَّلُ الْإِبْرَانُ بِصُورَةٍ سِدْرَةٍ  
وَطُوبَى مِثَالِ النَّفْسِ طَابَتْ بِطَبِيبَةٍ  
فَفِي قَبْرِهِ كَانَ لَهُ سُوءٌ ضَغْطَةٌ  
نَجَعَتْ بِهِ فِي ذَاتِكَ بَعْدَ صَفْوَةٍ  
بِطَهْيَرِ ذَاتِي مِنْ صُبُوحٍ بِشَرِيَّةٍ  
فِيَا لَذَّةً قَدْ أَقْبَلَتْ صُوبَ مُهْجَتِي  
حَبِيبُ إِلَهِ الْعَالَمِينَ لِعُسْحَجَتِي  
عَلَى حُوتِ دَاوُدَ بِأَمْسِنِ لَهْجَةٍ

وَلَسْتُ بِسُوءِ الدِّينِ الَّذِي كُنْتُ تَعْمَلُ  
وَأَخْلَاقُكَ الْأَنْهَارُ الْأَرْبَعَةُ جَرَتْ  
وَمَنْ عَامِلُ الْخَلْقِ بِأَخْلَاقِ سُوءِهِ  
إِذَا كُنْتُ فِي بَرْنَامَجٍ فِي التَّمَثُّلِ  
تَنَوَّرْتُ مِنْ نَوْرِ الْجَمَالِ الْمُحَمَّدي  
سَمِعْتُ بِأَذَانِي فَصُولَ أَذَانِهِ  
بَكَيْتُ بِكَاءٍ عَالِيًا حِينَهَا فَفَضَى  
وَيَا حُسْنَ صَوْتٍ لَسْتُ أَقْدِرُ وَصْفَهُ



وكم نلت من امثال هذا التمثيل  
تجسم الأعمال بمعنى التمثيل  
فجسم هنا ليس بمعناه العنصري  
رموز كنوز كل ما في السريعة  
ولا بد فيها من صفاء السريعة  
تصورها كان تحققها الذي  
وهذا النبات كانت النفس منبتة  
فما تثبت من أرض نفسك أنها  
وتلك اللبوب عند اهل البصيرة  
كما أن نور العلم في النفس أنها

فحق المعاد كان جسمانياً بدى

كما كان روحانياً ايضاً بجملة

وأنت بذاك الجسم والروح تحسر  
والأبدان للإنسان طولا تفاوتت  
فإياك والظن بأبدانه على  
وتنسأ الأبدان من صقع نفسها  
ولا تلك الأرواح عن أبدانها خلت  
تمايز الأرواح والأبدان طالبا  
وقد نطق الوحي بالأولى والآخرة  
والآخرة الدنيا على ما زعمتها  
فإن كانت الأخرى فليست بهذه  
وإن شئت قلت النفس في الدار هذه  
ولكنها في الدار الأخرى بعكس ذا  
ولذاتها كانت هنا من مقولة

تمثل عذب يا لها من عدوية  
تمثلها كان تصور صورة  
بل الجسم دهري فخذ كدرة  
فلا بد فيها من علوم غزيرة  
ومقعد صدق عند رب البرية  
لقد نشأ من صقع نفس كنبته  
وبذره خلق النفس تمثال حبة  
حبوب وإن قلت لبوب لصحت  
تخص الأبدان من البرزخية  
مخصص الأرواح بلا شوب مرية

كما كنبته في النشأة العنصرية  
كألا ونقصا عرصة فوق عرصة  
تكونها متارة ميز عزلة  
تقوم بها نحسو ظلال المظلة  
ولا كانت الأبدان عنها تخلصت  
تقلقت الأفواه فيه بهفوة  
فأحكام الأولى غير ما في الآخرة  
فما الفسق في البين من الأرجحية  
فكن من فريقين قائلين بفرقة  
هي للهولي صورة فاستقرت  
ترها هولي الصور المستمرة  
وفي دارها الأخرى ترى من مقولة

ففي دارها الأولى أنفعالٍ لضعفها  
على ذلك الفعل نصوصٌ تظافرت  
خوارقُ عاداتٍ كذا معجزاتها  
عليك بما في الباب من باب العلم جا  
فقلعه ثم قذفه خلف ظهره  
لما كان عضوً بالغذاء تحركاً  
ولكن بتأييد قوى ملكوته  
كذلك الآلام هناك وهي هنا

وأما في الأخرى فهي فعلٌ لقوة  
وتشبنكم في منطلق الوحي عروني  
هي إنما من فعلٍ نفسٍ منيعة  
بقلعه باب خيرٍ دون طرفة  
لما كان ذا من قوة جسدية  
لما كان الأعضاء بذلك أحسَّت  
ونفسٍ بنور ربها مستضيئة  
على نحو ما قلنا من إسناد لذة

وقد فسر القبر لسان الشريعة

بأخباره الموصوفة بالوثيقة

فمقبورٌ إما في الخصال الحميدة  
حقيقته ما ليس غناً بخارجٍ  
والأول ما وارى حقيقة ذاتنا  
وهذا وذاك بالتشابه ههنا  
وكم من أمورٍ ههنا قد تشابهت  
فالإنسان نوعٌ ذو مصاديقٍ ههنا  
وفي النساة الأخرى هو الجنس قد بدا  
فما أنت إلا نفسٌ أفسعالك التي  
قبامتنا قد قامت الآن فأبصرا  
كنونٍ وقلبٍ ثم عرشٍ وحضرة  
هي سبعة سبع سبائك العلى  
هي الكليات تحتوي جزئياتها  
وتلك الأصول فوق ما هو رائجٌ  
وفلسفة ذات مراتبٍ عندنا

ومدفونٌ إما في الصفات الدائمة  
وخارجُه غنا يسمى بحفرة  
وما الحفرة إلا الوعاء ليث  
كأفراد نوعٍ باختلافٍ وشركة  
تسعت عند الحشر أنحاء شعبة  
بأصنافها من أي خلقٍ وخلقٍ  
بأنواعٍ أوصافٍ به لأستجنت  
فعلت بطوعٍ واختيارٍ ورغبة  
وأنواعها الكلية خذ بخمسة  
وحيدٍ وأقسامٍ نكاحٍ بنوبة  
من الأرض فاقراً مثلهن بسبعة  
على كثرةٍ من غير حصرٍ وعقبة  
على نحوه في الحكمة الفلسفية  
وسفسافها قد عُدَّ من سُفسطية

ففلسفة أنوارها مشرقية  
فإن كان فيها كاملاً ومكتملاً  
وفلسفة أخرى هي من ظلالها  
ويستوحش من لفظها المتقشّف  
دليل وبرهان ونور وحجة  
والإنسان مفسطور لفهم الحقائق  
وطينته قد خُرت بالعقل  
فما خالف البرهان إلا معاند  
ولا يُنكر العلم الشهودي عاقل

وروحك مشتاق إلى سيب رزقه

وجسمك مفتاق إلى اكل طعمه

فذاك بما من سنخه في اعتلائه  
ولا يشبع ذاك بأنوار رزقه  
فذاك وراء الجسم من سوسه السني  
وهل تذكر العهد الذي كنت تغتذي  
فسرّتك كان مدى أشهر فما  
وهذا الفم المولود من أمر ربه  
وفي الجنة كان القذا لأهلها  
ودار السلام الجنة وهي وصفها  
فمن جاوز عن مرتين غذائه  
ففي الأثر من جاوز الأكل عنها  
والإنسان قد خُص بأخذ غذائه  
وعَلَّمَهُ الله البيان بذا الفم  
نعم كل شيء أنطق الله ذو العلى

وقد نالها من كان من مشرقية  
فذاك إمام الكل في كل كورة  
ودو الظل أصل حاكم في الأظلة  
يسوغ له تبديل لفظ بلفظة  
أو اللفظة الأخرى من أي قبيلة  
برهان لم أو بيان بدقة  
فأما بمعلول وإما بعلة  
قد انسلخ بالخرق عن دين فطرة  
بل العقل في النيل به كالذريعة

وهذا بما من جنبه في غوضه  
وقد شبع هذا بمرات لقمة  
كبارنه في الحيطه والألوهة  
دم الطمث من أنبوبة باسم سره  
كذلك سرّات كثير الأجنة  
قد انفتح والسرة منه سدت  
برنسامج في بكرة وعشيه  
وكان سلام الجسم في حفظ صحه  
قد انجر الأمراض إليه بأكله  
فهو حر بالعلف والعليقه  
من السمع فالسمع فم الأرحية  
به صار ذا نطق بإنطاق نية  
فلا ريب للإنسان ما من مزيه

سوى تلك الأفواه فم آخر له  
حظيرة قدس وهي عين حيوته  
وما يدرك القلب فذاك هو الغذاء  
وإدراك الإنسان جميع العوالم  
ومدرك شيء مغتذيه ومدركه  
مغائر شيء لا يكون غذائه  
وأسرار الأفعال العبادية لنا  
وما أمر المولى به فيه حكمة  
وما قدر الإنسان وما وزنه إذا  
وما يعبأ بالمال والجاه لو خلت

مسمى بقلب يغتذي من حظيرة  
بل الكل منها كل أن تروى  
وغيره إعداد بأحكام عدة  
دليل على ما فيها من نظيرة  
غذاء له فائدت بتلك الدقيقة  
فبين الغذاء والمغتذى نحو نسبة  
هي كلها الأنوار عند النتيجة  
تعود إلينا من صيام وحجة  
تأنف كالشيطان من فعل سجدة  
صحيحة الأعمال من أعمال سبعة

وأنت تشاء الله رب العوالم

فمن سرك اطلب وجه تلك المشية

وطالب شيء واجد الشيء مجملًا  
فكيف تُنادي الله ما لم تُشاهد  
هو الصمد لا يعزب عنه خردل  
جداول أخرى ما تربها كأنهر  
فمن وحدة عين الهوية إنكبا  
فالإنسان طبع برزخ ومفارق  
بسيط يصير نفس ما يقبل إليه  
نبات وحيوان ونطق ومعدن  
إمام مبين فيه إحصاء كل شيء  
ويرقى إلى أم الكتاب فيتحدد  
وقد قيل فيه فوق حد التجرد  
مواصلة الأجساد عند التجاور

كحكم النداء حكم أول وهلة  
شهود العيان أوشهوداً بخفية  
جداوله كالبحر أو كالبحيرة  
وقد جرت عن أصل كتبت فسيلة  
بجدولك الحق تُنادي بخبرة  
ويدعو الإله كالعقول البيطة  
قديم حديث ذو سكون وحركة  
سماء وأرض جامع كل جمعة  
كتاب حكيم حائز كل حكمة  
به ثم تلى فيه كل قضية  
ولكنه تعريف رسم بخصلة  
فإن النكاح جاء أعظم وصله

مُواصِلَةُ الْأَرْوَاحِ عِنْدَ اتِّحَادِهَا  
وَعِنْدَ اتِّجَاهِ النَّفْسِ شَطْرَ الْمُفَارِقِ  
وَهَذَا الْفَنَاءُ ذُو مَرَاتِبَ لَا تُعَدُّ  
وَعَرَضُ الْمِرَاجِ الْأَدْمِيِّ لَمَّا يُجَدُّ  
هُوَ الْمَرْكَزُ فَأَلْقَرِبَ مِنْهُ أَعْدَلُ  
وَأَسْبَابُ هَذَا الْإِعْتِدَالِ عَدِيدَةٌ  
وَأَحْوَالُ الْآبَاءِ كَذَا الْأُمّهَاتُ مِنْ  
كَمَا أَنَّ نَفْخَ الرُّوحِ فِي الْوَالِدَيْنِ قَدْ  
فَفِي الْأَبِ وَالْأُمِّ تَلَوْنُ نَفْخِهِ  
وَمَا نَالَنِي مِنْ أَنْعَمِ اللَّهِ إِنَّهَا  
وَلِلْشَيْءِ أَنْحَاءُ الْخَزَائِنِ رُبَّتْ  
وَمَا هُوَ فَوْقَ الْعَقْلِ أَوَّلُ صَادِرٍ  
هَبَاءٍ يُسَمَّى الصَّادِرَ الْأَوَّلَ كَمَا

وإياك والتسويف والسَّاعَةُ دَنَتْ

هَشَاشَةٌ سَوْفَ مَا تَرَى مِنْ بَقِيَّةٍ

وَمَا هَذِهِ الدَّارُ لَنَا لِلْإِقَامَةِ  
وَلَا تُصَحِّبِ الْأَشْرَارَ فِي أَيِّ مُحْفَلٍ  
فَلَا تَتْرُكِ الْأَسْحَارَ إِنْ كُنْتَ سَاهِرًا  
وَإِنْ قِيلَ قَدْ مَأً لِلْحُرُوبِ رَجَاهَا  
وَلَا تُجْزَعِي يَا نَفْسُ مِنْ غَوْرٍ طَارِفٍ  
وَمَا قِيمَةُ الدُّنْيَا الدُّنْيَةِ إِنَّهَا  
ثَقِي بِالَّذِي إِيَّاهُ يَقْصِدُ مَنْ سِوَاهُ  
وإياك والسَّدُونِ الَّذِي كَانَ فَانِيًا  
وَلَا يَشْتَكِي الْحَسْرُ مِنْ أَحْوَالِ دَهْرِهِ

فَتَنَعَتْهَا بِالْوَصْلَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ  
تَرَاهَا فَنَاءً مِثْلَ بَحْرِ وَقْطَرَةٍ  
عَلَى حَسَبِ أَحْوَالِ نَفْسٍ زَكِيَّةٍ  
وَأَعْدَلُهُ كَانَ لِنَفْسٍ كَرِيمَةٍ  
مِنْ الْأَبْعَدِ عَنْ هَذِهِ الْمَرْكَزَةِ  
مِنْ الْفَاعِلَاتِ الْقَابِلَاتِ الْعَدِيدَةِ  
أُمُورٍ لِأَصْلِ الْإِعْتِدَالِ قُوَّةٍ  
تَلَوْنُ أَعْنِي نَفْخَةً بَعْدَ نَفْخَةٍ  
تَعَالَى كَمَا أَنَّ الْمِيَاهَ اسْتَشْتَبَتْ  
قِدَاسَةً مَا كَانَتْ لِأُمِّي الْعَقِيلَةِ  
وَأُمِّ الْكِتَابِ أَصْلُهَا مِنْ خَزِينَةٍ  
فَقَدْ صَدَرَ عَنْ مَكْمَنِ الْأَزَلِيَّةِ  
يُسَمَّى عَمَاءَ فِي الرِّوَايَاتِ الْعِدَّةِ

وَقَدْ كُتِبَتْ فِي بَابِهَا ادْخُلْ لِرَحْلَةٍ  
وَلَا تَقْبَلِ الْأَفْكَارَ مِنْ غَيْرِ نَظَرَةٍ  
وَلَا تُهْمِلِ الْأَذْكَارَ فِي أَيِّ وَقْعَةٍ  
كَذَاكَ رَجَالُ اللَّتْرِيدِ وَقَصْفَةِ  
وَلَا تَفْرَحِي يَا نَفْسُ مِنْ فَوْزِ عَيْشَةٍ  
تَرَى دَيْدَنَ الدُّنْيَا أَلِفًا لِسِفْلَةٍ  
دَعِي مَا دَعَاهُ الْغَاغَةُ مِنْ دُنْيَةٍ  
عَلَيْكَ بِمَا فِيهِ ابْتِغَاءُ الْأَعْزَةِ  
فَإِنَّ هَوَانَ الدَّهْرِ دُونَ لِسُكُوتِ

وليس مناص من أناسٍ وبأسهم  
وياقوم هل من مخلصٍ يُرتجى لنا  
لك الويل والتعس لأن كنت جائراً  
إذا قيس ذنبٌ ما إلى ذنبٍ آخر  
إذا ما نظرت الله جلّ جلاله

فلا بُد من إغماضٍ أو هامٍ فرقةٍ  
أم الحكم أن نرضى بتلك البلية  
على أضعف المخلوق كان كتملة  
فذا عند هذا من ذنوبٍ صغيرة  
تري كل ذنبٍ من ذنوبٍ كبيرة  
ونصبح في أمرٍ ونُصي بآخر

نروح ونغدو في الأماني الرزية

مضى الأمد والوقت قد أقبل الأبد  
واقبلت الأخرى فقد حان رحلي  
كرهتُ أموراً كانت الخير كله  
تغيبها ثم توخيت بعد ذا  
وأمنية فيها الأمان بمقزل  
وكنيت ظننت ما ظننت وأنها  
فخلّيت نفسي عن سوى حسن ظنها  
مواعيد عرقوب سمعت وشرها

على ما انقضى العمر لقد ضاع ثروتي  
وأدبرت الدنيا فقد دان ضجعتي  
وأحببت الأخرى وهي عين الكرمية  
بأن لم تك تلك الأماني منيتي  
وأمنية فيها أنفعالي وخفتي  
لما نفعت ناله مشقال ذرة  
بري فعاشت في سراح وفسحة  
أماني نفسٍ كان فيها منيتي

وقد نالني ريب المنون على الولاء

وانقذني الرحمن من سوء ميتي

ولا أقدر تقرير تلك المهالك  
ومشرب يعقوب النبي لموردي  
ومخبرك عنها لسانات أعين  
ولا بأس في ذاك لما قد رأيت  
وقد شهد التاريخ صدقاً بمثل ذا  
وقد لدغتنني حية في جبالنا  
ولدغتها قد جبّلتنني وشوّهت

ولا أظهر ما عند ربي لحسبتي  
إلى الله يشكو البت والحزن عفتي  
جبالٍ وانهارٍ وبحرٍ وأيكه  
من أن سنام العلم ذاقوا مشقتي  
على كل من فاق السباق بسبقه  
وإني قتلت الحية سوء قتله  
وكنيت صبيّاً يا لها سوء لدغته

لَكُنْتُ مِنْ إِحْرَارِ لَظَى سَمِّ لَذْغِهَا  
وَرَبِّي الرَّحِيمُ قَدْ نَجَانِي مِنَ الْأَذَى  
وَلَكِنِّي صِرْتُ ابْتِلِيَّتُ بَحِيَّةٍ  
وَلَوْ تَسْأَلُ التَّنِينَ وَالْدُّبَّ فِي السَّمَاءِ  
أَلَا وَهِيَ مَا بَيْنَ جَنْبِي قَدْ أَوْتُ  
أَلَا وَهِيَ بِالسَّوَى أَمَارَةٌ فَقَطْ

مَضِينَا وَلَمْ يَحْصُلْ لَنَا طَوْلَ دَهْرِنَا

سَوَى مَا دَرَيْنَا حِرْفَةً بَعْدَ حَرْفَةٍ

سَوَى ضَرْفِنَا الْفَاطَظَ بَعْضَ الطَّوَائِفِ  
سَوَى مَا عَرَفْنَا مِنْ حَوَامِلِ أَنْجَمِ  
سَوَى سِيرِ قَبْلِ وَفْقِ لَوْحِ مَرْبَعِ  
وَلَقَطِ وَتَكْسِيرِ أُسَاسِ نَظِيرَةِ  
وَمِفْتَاحِ يَفْلَاقِ لَدَى ذِي الْكِتَابَةِ  
وَالْأَتِ أَرْصَادِ كَأَنْوَاعِ حَلْقَةِ  
سَوَى نَقْطَةِ قَرْنِ الْغَزَالِ وَنُصْرَةِ  
سَوَى الْإِمْتِيَازِ بَيْنَ أَصْلِ الْبِرَائَةِ  
وَهَذَا فَرَاغٌ لَيْسَ حَكْمُ التَّجَاوُزِ  
وَكَانَ الْهَيُولَى قُوَّةً مُحَضَّةً فَقَطْ

مَضَى الْعَمْرُ فِيهَا لَيْتَ شَعْرِي بِمَا مَضَى  
لَقَدْ صَارَ عَلَمِي عَائِقِي عَنْ مَشَاهِدِي  
وَمَا الْعِلْمُ حَوْزَ الْإِصْطِلَاحَاتِ يَا فَتَى  
وَأَنْ لَمْ تَكُ النَّفْسُ سَرَاحاً فَمَا لَهَا  
وَمَنْ دَقَّ بَابَ التَّوْبَةِ وَالْإِنَابَةِ  
وَهَلْ جَازَ الْإِسْتِغْفَارُ أَمْ لَيْسَ جَائِزاً

أَمُوتُ وَأُحْيَى بَرْهَةً بَعْدَ بَرْهَةٍ  
وَأَدْخَلَنِي فِي عَيْشَةٍ مَا هَنِيئَةٍ  
هِيَ شَرُّ الْحَيَاتِ عَلَى الْأَرْضِ دَبَّتْ  
لَقَالَا هَرَبْنَا مِنْ أَذْيِهَا بِثَمَةِ  
أَلَا وَهِيَ أَعْدَى عَدُوِّي لِهَلَكَةِ  
أَلَا وَهِيَ النَّفْسُ الْوَلُوعُ لِتَكْبَةِ

سَوَى نَحْوِنَا جَمَعَ دِفَاتِرِ عُصْبَةٍ  
تَدَاوِيرِهَا وَالْخَمْسَةِ ذَاتِ حَيْرَةٍ  
أَوِ الْعَدْلُ مِنْ بَيْتَيْنِ فِيهِ بَعْضَةٌ  
وَمُسْتَحْصَلُ مَا اسْتُحْصِلَ لِلصَّعُوبَةِ  
وَمُغْنٍ وَظِلِّي مِنَ الْهَنْدَسِيَّةِ  
وَحُكِّ وَإِسْكَافِ وَرُبْعِ وَلِبْنَةِ  
وَذَا شَكْلِ الْحَيَانِ وَذَابِيتِ عَقْلَةٍ  
وَمَا هُوَ أَصْلُ الْإِشْتِفَالِ لِذِمَّةِ  
وَهَذَا وَرُودُ لَيْسَ حَكْمُ الْحُكُومَةِ  
وَبِالصُّورَةِ الْفَعْلُ بَدَى بِالضَّرُورَةِ  
يُوَازِي بَوَازِنَ سَاعَةٍ أَوْ سَوْبَعَةٍ  
كَسَجْفٍ تُخْبِنُ حَالَ بَيْنِي وَشَأُونِي  
بَلِ الْعِلْمُ نَوْرٌ فِي حَصُونِ أَمِينَةٍ  
إِلَى مَنْزِلِ الْإِحْسَانِ مِنْ نِيلِ زُلْفَةٍ  
بِصَدَقِ وَإِخْلَاصِ فَرْدٍ بِخُيْبَةٍ  
لَمْ يَكُنْ فِي غَيْرِ إِثْمٍ وَخَوْبَةٍ

وَمَنْ هُوَ قَدْ رُدَّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ  
وَفَضْلُ إِلَهِ الْعَالَمِينَ هُوَ الرَّجَاءُ  
سُرُورِي بَأَنَّ الرَّاحِمَ هُوَ مَالِكِي  
وَلَا يَصِفُ مِعْشَارَ مِعْشَارِ رَحْمَتِهِ  
إِلَهِي وَمَنْ أَرْجُو وَلَيْسَ لِي الرَّجَاءُ  
فَإِنَّ لَمْ يُتَبَّ فَلْيُفْعَلَنَّ غَيْرُ تَوْبَةٍ  
وَمَا هُوَ فِي التَّصَنُّيفِ وَالْعَبْقَرِيَّةِ  
وَالْأَفْئِدَةِ الْعَبْدُ فِي نَارِ حَسْرَةٍ  
لِسَانُ الْوَرَى نُو كَانَ ضَعْفَ الْمَجَرَّةِ  
سِوَى حُبِّكَ الْمَكْنُونِ فِي حُسْنِ صِغَتِي

قَصِيدَتِي يَنْبُوعُ الْحَيَاةِ الْمُرِيحَةِ

لَعَائِرَةِ دَهْرِ الدَّهْوَرِ قَصِيدَتِي

بِمَا عَانَ يَنْبُوعُ الْحَيَاةِ فَقَدْ جَرَى  
بِمَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ أَهْلَ تَقَاتِهِ  
إِلَهِي وَحَيْتُ أَلَا أَنْتَ مُنْطَقِي  
لَكَ الْحَمْدُ مَا دَارَ الْجَسَدَانِ خَلْقُهُ  
وَأَفْرِغْ عَلَيْنَا الصَّبْرَ عَنْ كُلِّ مِحْنَةٍ  
وَبَيْنَ الْأَنْهَارِ بِتَمَثِيلِ جَنَّةٍ  
نَطَقْتُ بِهَا مِنْ غَيْرِ ضَغْطٍ وَكُلْفَةٍ  
لَكَ الشُّكْرُ مَا جَاءَ الْأَصِيلُ بِكُرَّةٍ  
وَتَوَفَّقْ شُكْرِي عِنْدَ اقْبَالِ مَنَحَةٍ

وَيَا مُحْسِنُ أَحْيِنُ إِلَى عَبْدِكَ الْحَسَنِ

وَمَنْ هُوَ يَدْعُوكَ بِأَنْحَاءِ دَعْوَةٍ



فَنَقُولُ:

بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمَرْسِيهَا

فَأَمَّا الْعُيُونُ فَكُلُّ عَيْنٍ مِنْهَا عَيْنُ الْحَيَاةِ لَوَارِدُهَا، فَهِيَ تَجْرِي كَأَنْهَارٍ مِنْ مَاءٍ  
غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٍ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٍ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٍ مِنْ  
غَسَلٍ مُصَفًّى، وَلَا يَضَعُ عَلَى مَنْ ذَاقَ مِنْ مَشْرَبِ الْأَوْلِيَاءِ الْمُحَمَّدِيِّينَ حَقَاقَتِ  
الْإِيمَانِ بِالْعِزِّ وَالْأَرْتَوَى مِنْ مَنَهْلِ الْحُكَمَاءِ الْإِلَهِيِّينَ رَقَائِقَ الْإِيقَانِ بِالْبُرْهَانِ،  
أَنْطَبَاقِ الْعُيُونِ عَلَى تِلْكَ الْأَنْهَارِ فِي الْقُرْآنِ حَسَبَ تَجَانُّسِ بَعْضِ الْعُيُونِ وَتَسَانُخِهَا  
وَتَشَابُهِهَا مَعَ بَعْضِ الْأَنْهَارِ.

وَفِي مَصْبَاحِ الْأَنْسِ لَابِنِ الْفَنَارِيِّ: «الْعِلْمُ مَعْنَى مَجْرَدِ وَلِهَ صُورَةٌ فِي نَسْخَةٍ وَجُودِ  
الْإِنْسَانِ بِحَسَبِ بَعْضِ الْعَوَالِمِ كَعَالَمِ الْمَثَالِ، كَصُورَةِ الْمَاءِ وَاللَبَنِ، كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ فَأَوَّلَتْهُ  
أَيُّ اللَّبَنِ بِالْعِلْمِ، وَفِي حَدِيثٍ: «فَاصْبَتِ الْفَطْرَةُ؛ وَذَلِكَ كَمَا أَنَّ الْأَنْهَارَ الْأَرْبَعَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي  
قَوْلِهِ تَعَالَى: «فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ - الْآيَةِ» مَظَاهِرَ عُلُومِ الْوَهْبِ وَصُورَهَا ذَكَرَهُ فِي الْفَكُوكِ<sup>(١)</sup>.  
وَقَالَ الصِّدْرُ الْقَوْنَوِيُّ فِي أَوَاخِرِ فَلَكَ خَتَمُ الْفَصِّ الْمُحَمَّدِيِّ مِنَ الْفَكُوكِ: «قَدْ اتَّفَقَ  
الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ أَنَّ اللَّبَنَ وَالْمَاءَ وَالْعَسَلَ وَالْخَمْرَ مَظَاهِرَ عُلُومِ الْوَهْبِ، وَتَأْيِيدَ كَشْفِهِمْ  
وَاتِّفَاقِهِمْ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ مِنْ أَخْبَارَاتِ النَّبَوِيَّةِ الصَّحِيحَةِ، وَالْآثَارِ الثَّابِتَةِ، وَالْأَسَانِيدِ

١. الْفَكُوكُ. الطَّبَعُ الْأَوَّلُ. ص ٣٠٧.

المتكررة الذكر في السنن، وفي تعبير الرؤيا، وفي أحاديث الحوض والإسراء وغير ذلك مع التجارب المتكررة المذكورة في الوقائع»<sup>١</sup>.

ثم راجع في بيان الأنهار الأربعة الى الدرس الواحد والعشرين من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول<sup>٢</sup>.

وفي روح الجنان: قال - صلى الله عليه وآله -: «توضع الموازين القسط يوم القيامة، فيؤتي عمل الرجل فيوضع في ميزانه، ثم يؤتي بشيء مثل الغمام أو مثل السحاب فيقال له: أتدري ما هذا؟ فيقول: لا، فيقال: هذا العلم الذي علّمته الناس فعملوا به بعدك»<sup>٣</sup>. وكم لمثل هذا الحديث الشريف من نظير في تمثيل الأعمال بمعنى تجسمها بالجسم الدهري.



١. من هامش منازل السائرين . الطبع الأول ص ٢٩٥.

٢. دروس اتحاد العاقل بالمعقول . الطبع الأول ص ٣٩٩.

٣. بهار المنير ملا عبد الصمد الهمداني، الطبع الأول ص ١٧٧.

## عين في اثبات وجود النفس من حيث هي نفس (١)

الف - من تلك العيون المفتوحة، البرهان على اثبات وجود النفس من حيث هي نفس على ما هو مطلب هل البسيطة.

قال الشيخ في الأول من أولى نفس الشفاء: «إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك، فنقول: إنا قد نشاهد أجساماً تحسّ وتتحرك بالإرادة بل نشاهد أجساماً تغتذي وتنمو وتولد المثل، وليس ذلك لها لجسميتها فبقى أن يكون في ذاتها مبادٍ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي يصدر عنه هذه الأفعال وبالجملّة كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنا نسميه نفساً. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث هو جوهره ولكن من جهة إضافة ماله أي من جهة ما هو مبدء هذه الأفاعيل. ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد. ولكن الآن أنها أثبتنا وجود شيء هو مبدء لما ذكرنا وأثبتنا وجود شيء من جهة ماله عرضاً ما، ونحتاج أن نتوصل من هذا العارض الذي له إلى أن نحقق ذاته لنعرف ماهيته كأننا قد عرفنا أن لشيء، ينحرك محرّكاً ولستنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرك ما هو الخ<sup>(١)</sup>.

وكذا جاء في الفصل الأول من الباب الأول من نفس الأسفار على وزان ما في الشفاء قول صدر المتأهلين: «وأما البرهان على وجودها فنقول: إنا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة، الخ»<sup>(٢)</sup>.

قوله: «ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة» فإن ذلك المبدء إذا كان آثاره على

١. الشفاء الطبع الأول، ج ١، ص ٢٧٨.

٢. الأسفار، الطبع الأول، ج ٤، ص ١.

وتيرة واحدة، عادماً للإرادة فهو صورة معدنية لا يسمى نفساً. بل المبدأ إما أن يصدر عنه آثار على وتيرة واحدة مع الإرادة، فهذا المبدأ هو النفس الفلكي؛ أو يصدر عنه آثار مختلفة مع الإرادة فالمبدأ هو النفس الحيواني؛ أو يصدر عنه آثار مختلفة مع عدم الإرادة فالمبدأ هو النفس النباتي.

أعلم ان اثبات النفس على الوجه المذكور هو المعرفة بأن هذا الجسم محركاً مُدبراً متصرفاً فقط وأما معرفة حقيقتها فأمر آخر. والحق في ذلك ما أفاده الشيخ في التعليقات من أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواصّ وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض - إلى قوله: ومثاله في النفس: أنا رأينا جسماً يتحرك، فاثبتنا لتلك الحركة محركاً، ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركاً خاصاً أوله صفة خاصة ليست لسائر المحركين، ثم تتبعنا خاصّة خاصّة، ولازماً لازماً فتوصلنا بها إلى إنيتها<sup>(١)</sup>.

أقول: ان صاحب الأسفار ناظر في كلامه إلى ما أفاده الشيخ في التعليقات حيث قال في الثالث من سابع كتاب النفس: ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية إلى قوله: والذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس الا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية الخ<sup>(٢)</sup> وسيأتي نقل تمام كلامه في العين التاسعة.

نعم قد درى في الديباجة أن معرفة النفس ممّا لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنة ومشاهدات سرية - إلى آخر ما أهديناه اليك من انه يجب الفرق بين المعرفة الفكرية وبين المعرفة الشهودية الذوقية. ثم يجب الفرق بين المعرفة بالكنه، وبين المعرفة بالإجمال على البيان الذي يأتي من ذي قبل ان شاء الله تعالى.

ثم اتنا نأتي ببرهان آخر في اثبات النفس، ماخوذ من جهة غاية حركة العناصر إلى الإجتاع المؤدي إلى وجود النفس، من تعليقات الشيخ في العين الثالثة.

١. التعليقات لابن سينا. الطبع الأول بمصر. ص ٣٤ و ٣٥.

٢. الأسفار. الطبع الأول. ج ٤. ص ٨٣.

## عين في تحديد النفس من حيث هي نفس (٢)

ب - ومن تلك العيون المفتوحة، تحديد النفس من حيث هي نفس، وهو أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، فالجسم المأخوذ في التحديد، جوهر مركب من الأجسام الطبيعية ذو مزاج تعلق به الحياة، فتبصر، فكل جسم طبيعي حي فهو لا محالة جوهر مركب، وحيوته بمعنى أن له بنفسه غذاء ونماء ونقصاً.

وهذا التعريف منقول من الحكيم الإلهي أرسطاطاليس - رضوان الله تعالى عليه - كما نص به ناصر خسرو العلوي في رسالته التي صنفها في جواب إحدى وتسعين مسألة، وكما نص به قسطنطين لوقا اليوناني في كتاب الفصل بين الروح والنفس، حيث قال فيه: «إن أفلاطون حد النفس بأن قال: النفس جوهر ليس بجسم محرك للبدن. وأما أرسطاطاليس فحد النفس بأن قال: النفس كمال لجسم طبيعي آلي، وفي حد آخر غير الآلي، فقال: حي بالقوة»<sup>١</sup>.

وسياتي نقل كتاب الفصل بتمامه في تذييل العين الحادية عشرة، بل التحديد المذكور هو صريح ما في كتاب النفس لأرسطو<sup>٢</sup>، ولكن في أول المقالة الثانية من كتاب النفس لأرسطو ترجمة اسحق بن حنين «... من أجل ذلك صارت النفس انطلاشياً (أي الكمال) وهي أول تمام جرم طبيعي ذي حياة بالقوة»<sup>٣</sup>.

كيف كان، التحديد المذكور تحديد كامل في تعريف النفس، وإن شئت فراجع في

١. الرسائل الفلسفية، طبع اسطنبول، ج ٢، ص ٩٨ و ١٠٢.

٢. كتاب النفس، المطبوع في بيروت، بترجمه الدكتور احمد فؤاد الاهواني ص ٢١ - ٢٩.

٣. كتاب النفس، المطبوع بترجمه اسحق بن حنين باهنام بيد الرحمن، بيدوى، ص ٣٠.

ذلك الى الدرس الواحد والمائة من كتابنا دروس معرفة النفس ايضاً.  
وصاحب الشفاء في الفصل الأول من اولى كتاب النفس ، أخذ في بيان هذا الاصل  
بعد إثبات النفس بقوله: «فنقول الآن:

إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الأفعال قوة، الخ. فاتم  
البحث على الإستيفاء والإستقصاء في بيان الحد المذكور»<sup>١</sup>.  
وكذا صاحب الأسفار في الفصل الأول من الباب الأول من كتاب النفس قال: «وأما  
الحد فنقول آخذاً في بيانه على طبق ما قالته الحكماء: إن النفس لها حيثيات متعددة فتسمى  
بحسبها بأسماء مختلفة وهي القوة والكمال والصورة الخ»<sup>٢</sup>.  
وبيانه في المقام هو تحرير ما قاله الشيخ في الشفاء مع إشارات في أثائه إلى مبانيه  
الرصينة.

وراجع في ذلك الى الدرس الرابع من كتابنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله<sup>٣</sup>، وإلى  
الدروس ٩٨ و ٩٩ و ١٠٠ من كتابنا دروس معرفة النفس ايضاً.  
وقال ابن رشد في كتاب النفس : «النفس صورة لجسم طبيعي آلي. وذلك أنه إذا كان  
كل جسم مركب من مادة وصورة، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والبدن،  
وكان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي فبين أنها صورة ولا الصورة  
الطبيعية هي كمالات للأجسام التي هي صور لها، فبالواجب ما قيل في حد النفس : إنها  
استكمال أول لجسم طبيعي آلي. وإنما قيل أول تحفظاً من الإستكمالات الأخيرة التي هي  
في الأفعال والإنفعالات، الخ»<sup>٤</sup>.

وقال بعضهم: حد النفس من جهة التعليم أنها تمام جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة:  
وحدها من جهة الطباع أنها ابتداء كل حس وحركة. ومعنى قولنا: «أنه تمام جسم طبيعي  
آلي» أن الجسم انها يكون تمامه وفصله بحلول النفس الناطقة فيه. ومعنى قولنا «جسم آلي»  
أن للجسم آلات مثل الدماغ والقلب وغيرها؛ وقد يقال للخشب والحديد ايضاً جسم، ولا

١. الشفاء ، الطبع الأول، ج ١، ص ٢٧٨.

٢. الاسفار، الطبع الأول، ج ١، ص ١.

٣. دروس اتحاد العاقل بالمعقول ، الطبع الأول، صص ٧٨ و ٤٩.

٤. كتاب النفس لابن رشد، المطبوع بـ حيدر آباد، ص ١٠.

يقال له آلة من الآلات.

وفي كتاب الفصل المذكور لقسطا بن لوقا: «إن الكمال يقال على ضربين: فمنه أول. ومنه ثانٍ. فالكمال الأول في الإنسان هو العلوم والصنائع. والكمال الثاني في الإنسان هو معالجة ما يعلم من العلوم والصنائع.

ومتنازل ذلك أن الطبيب يقال إن له كمالاً أولاً يعلم الطب، فإذا عالج بها يعلم قيل إن له كمالاً ثانياً للنفس. فالنفس كمال أول لأن النائم - وإن كان لا حس له في وقت نومه - فإن له النفس الحساسة. وكل نوع وكمال فهو نوع، وكمال الشيء بالنفس نوع.

وكمال الجسم والأجسام صنفان: فمنها ما نوعه فيه طبيعي كالحيوان والنبات والنار والهواء، وكل ما له حركة ذاتية في نفسه. ومنها ما يكتسب له نوع بالصناعة كالباب والسرير. فالنفس نوع لجسم طبيعي لأن الجسم ليس من أفعال الصناعة. وقد يخالف النوع الطبيعي النوع الكائن بالصناعة، لأن النوع الطبيعي جوهر، والنوع الصناعي عرض؛ والنفس جوهر لأنها نوع لجسم مركب طبيعي حتى لا بد له من غذاء والغذاء يحتاج إلى ضروب من الآلات، فالنفس كمال أول لجسم إلى». انتهى ملخصاً.

لا يخفى عليك أن ما في الفصل أولاً، هو تعريف الكمال الأول والثاني بمعناها الأعم على وجه التمثيل والتقريب: ثم سلك الكلام إلى النوع بمعناه الذي أخذ في تحديد النفس فانه الكمال الذي يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه، والطب بكلا الكمالين ليس للطبيب كذلك. وفي ذلك قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «وكما أن واجب الوجود يعطي كل شيء ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه فكذلك يعطيه ما فوق المحتاج إليه في ذلك: مثلاً أن يعطي الإنسان الحكمة - والعلم بالهيئة إذ ليس الإنسان محتاجاً في بقائه ووجوده إلى علم الهيئة. وقد دل القرآن على هذا المعنى حيث يقول: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ تُنِّمُ هَدًى»<sup>١</sup> فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج إليه في وجوده وبقائه، والمخلق هو الكمال الذي يحتاج إليه في وجوده وبقائه. وإيضاً حيث يقول: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ»<sup>٢</sup>. فالحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول. وما لا يحتاج إليه في بقائه هو الكمال الثاني<sup>٣</sup>.

١. طه: ٥١.

٢. الشعراء: ٧٩.

٣. التعليقات لابن سينا، المطبوع بمصر ص ٢١ و ٢٢.

وقال في التعليقات أيضاً: «صورة الشيء كماله الأول، وكيفيته كماله الثاني، والكيفية تستند وتضعف، والصورة لا نشد ولا تضعف. وإذا اشددت الكيفية حتى تستند لقبول صورة أخرى فأنها تكون بحركة وسلوك من طرف إلى طرف، والصورة لا تتحرك هكذا بل تسليخ دفعة»<sup>١</sup>.

أقول: كلامه هذا مبني على القول بعدم الحركة في الجوهر. ثم القول بالحركة في الجوهر لا بصادم بقاء الكمال الأول والثاني على معناهما القويم.

تبصرة: نقل عن المعلم الأول أيضاً في تعريف الحركة قوله: «الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة» والفرق بين الكمال والثاني في التعريفين يعلم بما تأتي به من بيان المتأله السبزواري فيه في الحكمة المنظومة<sup>٢</sup> حيث قال في تعريف الحركة:

«ان المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل، فان الفعل رافع للنقصان وقوة محققة أو مقدرة، فالجسم الذي لم يتحرك بعد، له هوتان: قوة أصل الحركة، وقوة الوصول إلى ما إليه الحركة؛ فالحركة كمال أول والوصول كمال ثان.

ثم إن الكمال الأول والثاني يستعمل<sup>٣</sup> في موردتين: أحدهما أن يكون ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل. لا يتم دفعة بل يكون حالة انتظارية فيسمى ما به يخرج قبل ثامه كمالاً أولاً؛ وكماله الذي يتوخاه ويقصده كمالاً ثانياً.

وثانيهما أن يكون ما به يخرج تتم دفعة، فإن كان منوعاً لذلك الشيء يسمى كمالاً أولاً، وإن كان عارضاً بل أثراً لذلك النوع يسمى كمالاً ثانياً. فكون الحركة كمالاً أولاً من قبيل الأول، وكون النفس كمالاً أولاً من قبيل الثاني.

فإذن لما كانت الحركة لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير والتوجه إليه، فارتقت سائر الكمالات بأن هويتها متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة؛ بل كل شيء يفرض منها امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، وبأن لا يكون ما إليه الحركة حاصلًا بالفعل بل هو أيضاً يكون بالقوة وإلا لم يتحقق الحركة بالفعل. وأما سائر الكمالات فلا يوجد فيها هاتان الخاصيتان فان الشيء إذا كان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربعة من حيث هي لا

١. المصدر، ص ٢٣.

٢. الحكمة المنظومة لسبزواري، الطبع الأول، ص ٢٣٣ و ٢٣٤.



بوجب أن يستعقب شيئاً ولا عند حصولها يبقى منها شيء بالقوة.  
فإذن الحركة كمال أول لما بالقوة ولكن من حيث هو بالقوة لا من حيثية أخرى.  
واحترز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فإنها كمال أول للتحرك  
الذي لم يصل إلى المقصود لكن لا يتعلق ذلك بكونه بالقوة بها هو بالقوة وكيف يتعلق وهو  
لا ينافي القوة مادامت موجودة، ولا الكمال إذا حصل.

ولفظ لما بالقوة إشارة إلى نيتك الخاصين. وأما لفظ من حيث هو بالقوة في كلام  
أرسطاطاليس فهو احتراز عن الصورة النوعية التي لموضوع الحركة كالصورة النوعية التي  
للحجر المتحرك فإنه وإن صدق عليها أنها كمال أول لما بالقوة لكن ليس كماليتها من حيث  
هو بالقوة لأن الكمال الذي يتعلق به من حيث القوة لا بد أن يطرد القوة وهي كانت حاصلة  
له في أول الحركة وكان بالقوة بعد، وإذا خرج عن القوة لم يخرج بها بل بالحركة. انتهى.

بيان: قوله: «كمال أول الخ». الحركة ممكن الحصول، وكل ما يمكن حصوله للشيء  
فإن حصوله كمالٌ لذلك الشيء، فإذن الحركة كمال أول لما يتحرك.

قوله: «فهو أن المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل». وإنما سمي الحاصل بالفعل  
كمالاً لأن في القوة نقصاناً والفعل تمام بالقياس إليها.

قوله: «فالحركة كمال أول والوصول كمال ثان». فإن الجسم إذا كان في مكان مثلاً  
وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان: إمكان الحصول في ذلك المكان، وإمكان  
التوجه إليه وهما كمالان؛ ومعلوم أن التوجه مقدم على الوصول فهو كمال أول، والوصول  
كمال ثان، واحترز بقيد الأولية عن الوصول.

فجملته الأمر أن الحركة في نفسها كمال لأن الكمال يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج  
إلى الفعل والحركة كذلك. فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة، وتمتاز عنها من  
جهة أخرى وهي أن سائر الكمالات إذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه  
مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فإن الشيء الأسود بالقوة إذا صار أسود بالفعل لم يبق  
أسود بالقوة من جهة الأسود الذي حصل له، بخلاف الحركة فإنها إذا حصلت وصار الشيء  
بها متحركاً بالفعل بقي بعد متحركاً بالقوة من جهة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك  
بالفعل؛ فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون الذي هو  
المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى

المقصود، فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة.

فنقول في بيان تعريف النفس بأنه كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة: إن التعريف متناول للنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية، ويعبرون عنها بالنفس الأرضية قبل النفس السماوية الشاملة للنفوس الفلكية كلها. والأرضية والسماوية مشتركان في معنى ما، وهذا المعنى المشترك فيها هو قولنا: النفس كمال أول لجسم طبيعي، والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك فيتحصّل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي، ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل.

ثم الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالإنسانية وهو أول شيء يحل في المادة؛ وإلى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثانٍ يعرض ويتبع المنوع بعد الكمال الأول. وبعبارة أخرى: إن الكمال منه أول وهو الذي يتنوع به الشيء، كالفصول؛ ومنه ثانٍ وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة. فالنفس من القسم الأول أي النفس كمال منوع وصورة.

وانما عرفوا النفس بالكمال دون الصورة؛ قال العلامة الحلبي في كشف المراد: «لأن النفس الإنسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له. انتهى».

أقول: بيانه على ممشي المشاء تمام، وأما على مبنى المحكمة المتعالية الرصين فالنفس الحيوانية أيضاً غير حالة فراجع إلى الفصل الثاني من الباب الثاني من نفس الأسفار حيث قال: «فصل في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة»<sup>١</sup> وسيأتي البحث عن تجرد النفوس الحيوانية في العين الإحدى والعشرين.

والشيخ في الأول من أولى نفس النقاء في ترجيح الكمال على الصورة والقوة في تعريف النفس قال:

«ثم كل صورة كمال وليس كل كمال صورة. فإن الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة وليس بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فإن الصورة التي هي المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها. اللهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع: صورة النوع. وبالحقيقة فإنه قد استقر الإصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة، وبالقياس إلى الجملة غاية

وكمالاً، وبالقِياس إلى التحريك مبدءاً فاعلياً وقوة محرّكة، وإذا كان الأمر كذلك فالصورة نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل فيها، وإلى شيء يكون الجوهر الحاصل هو ما به بالقوة، وإلى شيء لا ينسب الأفاعيل إليه؛ وذلك الشيء هو المادة لأنها صورة باعتبار وجودها للمادة، والكمال يقتضي نسبةً إلى الشيء التام الذي عنه يصدر الأفاعيل لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع. فبين من هذا أنا إذا قلنا في تعريف النفس: إنه كمال كان أدل على معناها؛ وكان أيضاً يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا يشذ النفس المفارقة للمادة عنه.

وايضاً إذا قلنا النفس كمال فهو أولى من أن نقول قوة وذلك لأن الأمور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة، ومنها ما هي من باب الإحساس والإدراك، والإدراك بالحري أن يكون لها لا بها لها قوة هي مبدء فعل بل مبدء قبول؛ والتحريك بالحري أن يكون لها لا بها لها قوة هي مبدء قبول بل مبدء فعل. وليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنها قوة عليه أولى من الآخر. فإن قيل لها قوة وعني به الأمران جميعاً كان ذلك باشتراك الاسم؛ وإن قيل قوة واقتصر على أحد الوجهين عرض من ذلك ما قلنا، ونسيء آخر وهو أنه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقاً؛ بل من جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطقية أن ذلك غير جيد ولا صواب. ثم إذا قلنا كمال اشتمل على المعنيين فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان، ومن جهة القوة التي يصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضاً كمال، والنفس المفارقة كمال، والنفس التي لا تفارق كمال» انتهى<sup>(١)</sup>.

بيان: قوله: «اللهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع»؛ أي وإن لم يكن منطبعة.

قوله: «إلى شيء بعيد»، أي المادة من ذات الجوهر وهو النوع الحاصل في الصورة. وإلى شيء أي المادة يكون الجوهر الحاصل هو ما هو به - متعلق بقوله يكون والضمير راجع إلى الشيء - وذلك الشيء هو المادة. بيان للأشياء الثلاثة.

قوله: «عرض من ذلك ما قلنا»، أي عرض من ذلك ما قلنا من عدم الأولوية. ومن

١. الشفاء الفلسفية، الطبع الأول، ج ١، ص ٢٧٨ ر ٢٧٩.

جهة دون جهة، مثل الفعل والانفعال، على المعنيين، أي الفعل وغيره.

فتبين مما قدمنا أن الكمال في تعريف النفس متعين، قال شارح المقاصد: «إن القوة لفظ مشترك بين مبدء الفعل كالتحريك، ومبدء القبول والانفعال كالإحساس؛ وكلاهما معتبر في النفس، وفي الاختصار على أحدهما مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشارك في التعريف».

وقال الفخر الرازي: «فلأن القوة اسم لها - أي للنفس - من حيث إنها مبدء الأفعال، والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث إنها مكاملة للنوع، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرف من بعض جهاته فيظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس». انتهى.

والجسم في تعريف النفس بمعنى الجنس لا المادة. وذلك لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس صورة، وإذا أخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل. فبقيد الجسم خرج الكمال الأول للمفارقات فليس هو فيها بنفس.

والقيد بالطبيعي يخرج الصناعي، أي يخرج صور الأجسام الصناعية كصورة السيف ونحوه. وأما الجسم التعليمي فغير خارج عنه لأن النفس لما كانت كمالاً للجسم الطبيعي فهي كمال للجسم التعليمي أيضاً بالتبع، فتدبر.

وكذلك البدن البرزخي المثالي غير خارج عن التعريف لأن النفس كمال له أيضاً وذلك لأن النفس لها أبدان طويلة متفاوتة بالكمال والنقص وسيأتي زيادة إيضاح في ذلك في العيون الآتية، وستعلم أن الأبدان المنالية منتشرة عن الأبدان الطبيعية وكلتاها من أفراد طبيعة واحدة وحقيقة قاردة مع تفاوتها الطولي. أي البدن الأخروي عين البدن الدنيوي مع أنه تبدل الأرض غير الأرض؛ وذلك عين الحياة والشعور، وهذا متشابه بالظلمة والعدم وحي بالعرض. وتفاوت البدن الأخروي والدنيوي في بعض خواص النسأتين لا يقدح في تشخيصهما ولا يتنلم به وحدتهما، فافهم.

وقال المحقق الطوسي في أول النمط الثالث من الإشارات: «وأما الطبيعي فما يقابل الصناعي».

أقول: الظاهر من عبارته ينسب التعليمي والمثالي، ولكن المتأمل لا يقول بالمثالي كما بين في محله فبقي نسو له التعليمي على الوجه التبعية المقدم ذكره. وبالجمله أن الجسم الطبيعي قد يقال في الجسم التعليمي، وقد يقال في قبالة الجسم المثالي فالنفس كمال لها.

وإطلاق الجسم على المثالي محقق ومتحقق بلا سnoch ارتياب، بل ويطلق على معنى أرفع من ذلك وهو كون الشيء متحققاً بذاته سواء كان مفارقاً أو مقارناً، ولكن هذا المعنى الأخير ليس بمراد في التعريف كما تقدم في ذكر الجسم في التعريف آنفاً.

وأما الجسم الصناعي المقابل للجسم الطبيعي فهو خارج عن التعريف بلا كلام. وقد جعل بعض المتأخرين - كما في المباحث للفخر الرازي<sup>١</sup> - الطبيعي صفة للكمال الأول هكذا: النفس كمال أول طبيعي لجسم آلي؛ وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعياً مثل القوى التي هي مبادئ الآثار، وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال أول طبيعي لا أنها كمال أول صناعي.

وأما قيد الآلي فيخرج كل ما ليس أفعالها باستخدام آلات كصور العناصر النوعية أي البسائط العنصرية، وصور المعادن، ومعنى كون الجسم آلياً أن حصلت وكملت له جميع الشروط من الآلات والأعضاء حتى يكون قادراً على تادية آثار النفس وأفعالها وجميع وظائفها فلو فقدتها لفقد كونه قادراً على التادية.

والآلة على وجوه: فالآلة الأولى للنفس هي الحرارة الغريزية وتسمى الروح البخاري أيضاً. وقد عبر عنها الشيخ في الشفاء بمطيتها الأولى<sup>٢</sup>. وهي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والدفع والهضم وغيرها. وإن شئت قلت هي آلة للقوى كلها ولذلك تنسب إليها كدخدائية البدن. وهي ألطف الأجسام ولا جسم اللطف منها. وكان أرسطو وأستاذه افلاطون وغيرهما من أساطين الحكمة يسمون الحرارة الغريزية بالنار الإلهية. وبعد الآلة المذكورة كانت القوى النفسانية كلها آلات للنفس، وبعدها محالها من الأعضاء والجوارح إلا أن تلك القوى آلات لها بالذات ومحالها آلات لها بتوسطها. وأطلق المحقق الطوسي الآلة على البدن حيث قال في حيات النفس وعدم فسادها بفساد بدنها العنصري ما هذا لفظه: «النفس الدراكة يمتنع أن تفسد بفساد البدن وتموت بموته، لأننا نعني بالنفس الدراكة الجوهر الذي تفيض منها الحياة في آلتها وهي الجسم الذي يقال له إنه ذو نفس الخ».

والحق أن جميع الكائنات الطبيعية الحية لشخص واحد آلات للنفس.

نعم قال صاحب الأسفار في بيان تعريف النفس بأنها كمال أول الخ: «ليس المراد

١. المباحث لفخر الرازي، الطبع الأول، ج ٢، ص ٢٢٣.

٢. الشفاء، الطبع الأول، ج ١، ص ٣٦٥، ص ٤٥٤.

بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغذائية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب فيه»<sup>١</sup>، فتدبر.

اقول: الظاهر أن كلامه في بيان الآلة لا يناق ما ذكرناه من تعميمها فتبصر.  
ثم أن نظر صاحب الأسفار في بيان الآلة في التحديد المذكور كان لدخول النفس الفلكية في التعريف لكي يشمل النفوس الأرضية والسموية فإن الأجسام السماوية لها قوى كالطبيعة الخامسة المحركة، ونفوس منطبعة مدركة وهي بمنزلة الحس المشترك والخيال فينا، وكذلك لها عقل نظري وعقل عملي فبالنظري تدرك أوضاع أبدانها، ولوازم أوضاعها في عالم الكون والفساد، وبالعقل تدرك العقول المجردة والمفارقات الثورية، وفعلها أنها كان للتشبه بها كالنفوس الناطقة الإنسانية في ذلك على السواء فلا تخرج النفوس الفلكية بقيد الآلي.  
وبعضهم جعل التعريف سائلاً للنفوس الفلكية من حيث إن كل فلك كلي شامل على كواكب وبعضه على كوكب وأفلاك جزئية وهي بمنزلة آلاتها كالقلب والدماغ والكبد وغيرها من الأعضاء في الحيوان. ولكن يرد عليه النقض في الأطلس، على أن التحقيق في ذلك ما أتينا به في الدرس الثامن عشر من دروس معرفة الوقت والقبلة، وذلك التحقيق هو ما افاده صاحب الأسفار في نظره المقدم.

وذهب بعضهم إلى رفع الآلي بأن نسبته إلى الفاعل أولى من نسبته إلى القابل، سيما إذا كانت الآلات هي قوى النفس والقوى، هي فروعها وشتونها.

اقول: الجسم الذي هو ذو نفس كان لا محالة مرتبة نازلة من نفسه وكأنه روح تجسمت وإسناد الآلة إليه من حيث إنه محال ومظاهر لها ولقواها، وهذا الطريق سلوكك إني من المظاهر إلى المظاهر فيها، وسياق العبارة أيضاً يناسب جرّه كذي حيوة بالقوة والوجه في الرفع كالوجه المقدم من جعل الطبيعي صفة للمكالم الأول؛ والخطب سهل والمأل واحد. ذي حيوة بالقوة، لا ريب أن الجسم الطبيعي الذي ذو نفس هو حيّ بالفعل لأنه بدنها ومرتبة نازلة منها وعلى التحقيق إذا فارقته عنه فهو ميت وليس ببدن لها، ومعنى ذي حيوة بالقوة أن الحيوة تفيض من النفس على البدن، إذ الحيوة جوهرية للنفس وصورة مقومة لذاتها، فلا يزال ينشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حيّ بالنفس،

فالبदन ما دام صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس كان باقياً، وإذا فسد صلوحه لقبول الحياة خرب. وكذلك فسره الحكيم ناصر خسرو العلوي في رسالته المذكورة على وجه يفيد أن ذا حياة بالقوة، قيد للجسم الطبيعي وذلك أنه حي بالقوة أي إذا تعلق النفس به فيصير ذا حياة بالفعل، والنفس حية بذاتها والجسم حي بها، ولذا قال حكماء الدين الحق انه ظلها فانه مثالا كما أن الظل يحاكي اصله، ولما كانت النفس حية بذاتها والجسم حياً بها كان الجسم بالنسبة اليها بمنزلة الظل الى ذي الظل.

أقول: تفسير الحكيم المذكور يوجب تعميم التعريف، وذلك لأن كون الجسم الطبيعي ذا حياة بالقوة والعرض بتعلق النفس شامل للجسم النباتي والحيواني والانساني والفلكي فان الجسم من حيث هو جسم ذو حياة بالقوة والعرض على الوجه المذكور.

وفسره المحقق الطوسي في شرحه على اول النمط الثالث من الإشارات بوجه آخر وهو قوله: «ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد والإدراك والحركة الإرادية والنطق».

أقول: معنى قوله من غير توسط الآلات، هو إدراك النفس ذاتها، بل وإدراكها آلاتها أيضاً فإن إدراكها إياها بنفس ذاتها لا بآلات أخرى وإلا يتسلسل، على أن الآلات مطلقاً ليست إلا فروعها وشئونها ومظاهرها ومجاليها. وكذلك إدراك النفس الكليات ليس بآلات وإن كانت الآلات معدّات لها في ذلك.

ثم معنى قوله: «يمكن أن يصدر عنها»، أن أفاعيل النفس من التغذية والتنمية وتوليد المثل والحركة الإرادية والإدراك ونحوها ليس صدورها عنها بدائمي بل تارة تصدر عنها فتصير بالفعل، وأخرى تكون بالقوة ويمكن أن تصدر عنها بعد ذلك. فجملة الأمر أن قوله: «يمكن أن يصدر عنها» يفيد أن قوله ذي حياة بالقوة بمعنى أن أفاعيل النفس تصدر عنها متعاقباً طول حياة النفس من حيث هي كمال للجسم الطبيعي أي من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها وليس فعل من تلك الأفاعيل دائمي الصدور عنها فبذلك يخرج النفوس الفلكية فإن ما يصدر عنها من أفعال الأحياء مثل التعقلات والإدراكات والحركات الإرادية دائمية فقوله فبالقوة في التعريف في قبال بالفعل في تعريف النفس الفلكية بانها كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل. أو يؤخذ الآلي في التعريف فيقال: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي إدراك الخ».

ولا يخفى عليك أن قوله: «ذا حياة بالقوة» على هذا التفسير قيد للنفس من تلك

الحيشة المذكورة. وكان هذا الوجه أنسب بالتعريف من الأول ولكن صدور تلك الأفاعيل متعاقباً يستخرج من قوله ذي حيوة بالقوة على الإستلزام، بخلاف التفسير الأول المستفاد على معناه المطابق، فليتدبر.

و المحقق الطوسي لم يعتبر الآلي في تعريف النفس الفلكية رأساً وعرفها بقوله: النفس كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل. كما في شرحه على أول النمط الثالث من الإشارات.

هذا الذي قدمناه كان تعريف النفس على الوجه العام النامل للنفوس الأرضية والسموية. وأما التعريف الخاص بكل واحد منها فهو أن يقال: «النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي تتغذى وتنمو؛ والحيوانية كمال أول لجسم طبيعي آلي تحس وتتحرك بالارادة فقط؛ والانسانية كمال أول لجسم طبيعي آلي تعقل الكلبيات وتستنبط الآراء؛ والفلكية كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة دائمين». وهذه التعريفات سواء كانت على الوجه العموم أو الخصوص أنها هي للنفس من حيث هي نفس ومقيسة إلى البدن كما أخذ في تعريف الجسم الطبيعي؛ وأما تعريفها من حيث جوهرها وذاتها فيأتي في العيون الآتية.

وجملة الأمر أن تعريفها وتحديدتها من حيث جوهرها - صعب غاية الصعوبة، كيف وهي مجردة بالتجرد البرزخي بل بالتجرد التام العقلي بل لها مقام فوق التجرد لأنه ليس لها حدّ تقف إليه فليس لها مقام معلوم فهي أشمخ من التحديد، فارتقب غور البحث عن ذلك.

ثم إن النفس لما كانت كمالاً أول لجسم طبيعي ذي حيوة بالقوة، فلك أن تقول: «النفس صورة الجسم بمعنى أرفع من نسبة الصورة إلى الهولي، أو النفس مبدء الحياة، أو النفس مبدء الكائن الحي»، فافهم.

تنبيه: إذا أخذت الفطنة بيدك في معرفة أن النفس مبدء الحياة، ومبدء الكائن الحي، وهي صورة الجسم بالمعنى المذكور. فلك أن ترتقي إلى معرفة من هو مبدء حياة الكل وصورة الصور كلها، وتعرف معيته القبومية لكل شيء، وتعرف أنه دان في علوه وعال في دنوه، وتصل إلى سر قوله عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ».

ومن هذه اللطيفة الدقيقة، تدرك كلام الأولياء المحمدين حيث وصفوه سبحانه بصورة الصور: «حيات الارواح حيوة ذاتية. وكل ذي روح حي بروحه».



تبصرة: قد دريت أن حد النفس واحد، فاعلم أن توحيد الحد هذا، لا ينافي ما يجري في العيون الآتية من أن الأنفس الانسانية مثلاً مختلفت وجوداً بحسب قوتها وضعفها على مراتب علمها وعملها لأن العلم والعمل جوهران والانسان يتقوم ويتحقق وجوداً ويتشخص بها، والعلم مشخص بروحه، والعمل مشخص بدنه، لما يأتي بيانه، ولما بين في الحكمة المتعالية من أن الوجود الذي هو جهة الوحدة لها كان أصلاً، والماهية والمفهوم الذي هو مثار الاختلاف اعتبارياً وكان المشكك سنخاً واحداً فإن ما به الإمتياز فيه عين ما به الإشتراك، كان وجود الإنسان الطبيعي والمثالي والملكوتي والجبروتي - كما يأتي البحث عنها في العين الرابعة والأربعين - سنخاً واحداً؛ فالمقومات التي تعتبر في تعريف الإنسان هي على سعة ما وإبهام ما؛ فالجسم المعتبر فيه أعم من الطبيعي والمثالي لأن الجسم المثالي هو بمعناه الدهري، وكذا الحيوان المعتبر في حد الإنسان أعم من الحي بالذات كالنفس الناطقة، والحي بالعرض كبدن الإنسان فإنه مرتبة النازلة الحية بحياة النفس؛ وكذلك الناطق أعم من المدرك للكلية إدراكاً حصولياً أو حضورياً شهودياً، والكلية أعم من انكلي العقلي، ومن الكلية بمعنى الوجود العيني السعي، بل أعم من المدرك بالقوة وبالفعل حتى لا يخرج الإنسان الجاهل.

تبصرة أخرى: قد علم بما تقدم من تعريف النفس أن النفس بما هي نفس متعلقة بالبدن لا تؤثر إيجاباً بل تؤثر إعداداً فانها تؤثر بالبدن وبوضعه فهي أنها تكون مبدءاً للحركة لا مبدءاً للوجود بل التصرف بالإيجاد شأن العقل الكلية لا النفس بما هي نفس.

تبصرة أخرى: إذا كانت النفس هي هنا وهي ممتونة بالمادة مدركة لأشياء بنفس ذاتها لا بالآلات كادراكها ذاتها وآلاتها، فهي كذلك إذا فارقت المادة تدرك الأشياء بلا آلة بدنية إلا أن المعرفة بذر المشاهدة، ومما أفاده الشيخ في ذلك هو كلامه السامي في التعليقات حيث قال: «النفس ما دامت ملازمة للهولي لا تعرف مجرد ذاتها، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاص ذاتها والتجرد عما يلابسها، وهذا يكون عائقاً لها عن التحقق بذاتها، وعن مطالعة شيء من أحوالها، فإذا تجردت وزال عنها هذا العوق فحينئذ تعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها الخاصة بها،

وأنها تدرك الأشياء بلا آلة بدنية وإنما مستغنية عنها، وأن ما يتخيل لها الآن من أن لا حقيقة إلا للجسم المحسوس وأن لا وجود لشيء سواه، كله باطل. القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاص إدراكاتها، فهي تدرك الأشياء متخيلة لا معقولة لانجذابها اليها واستيلائها عليها، ولأنها لم تألف العقليات ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيات فهي تطمئن اليها وتثق بها وتتوهم أن لا وجود للعقليات وإنما هي أوهام مرسله»<sup>(١)</sup>.

أقول: ما أفاده في التعليقات لا ينافي ما يأتي في العيون الآتية من أن النفس لها ابدان طويلة وإنما التفاوت بينها بالكمال والنقص. ثم إن ما أفاده جارٍ في أكثر النفوس التي لا تكون مكثفة قدسية وإلا فصاحب النفس المكثفة القدسية قائل بقوله: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ لَمَا أَزْدَدْتُ يَقِيناً»، فتبصر.

قوله: «وإنها تدرك الأشياء بلا آلة بدنية»، أفاد في ذلك في التعليقات أيضاً بقوله: «النفس الزكية إذا فارقت، أفاض عليها العقول كمالاً تكون من لوازمه المعقولات، فتستجلي لها الأشياء دفعة ولا تحتاج إلى مخصصات»<sup>(٢)</sup>.

ونحوه قوله الآخر في التعليقات أيضاً: «إذا فارقت النفس البدن، ولها الاستعداد لإدراك المعقولات فلعلها يحصل لها من غير حاجة لها إلى القوى الجسمية التي فاتته، بل يحصل لها من غير قصد ومن حيث لا يشعر بها»<sup>(٣)</sup>.

أقول: كلامه ناظر إلى ما روى في جوامعنا الروائية عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نُجِّلَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِعَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ، الْخَيْرِ». وسيأتي في العيون الآتية سيما في العين الخامسة والخمسين في التكامل البرزخي مطالب في ذلك، ويجب التأمل في تحقق الاستعداد بعد مفارقتها عن البدن، والاستعداد للمادة؛ فتدبر.

وأفاد في معرفة النفس بذاتها في التعليقات أيضاً بقوله: «شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولى لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلها بعدما لم يكن. وسيله سبيل الأوائل التي تكون حاصلة لها، إلا أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه كما تكون ذاهلة عن الأوليات، فتنبه عليها. ولا يجوز أن يتوصل إلى إدراكها بغير ذاتها لأنه يكون

١. التعليقات، الطبع بعصر، ص ٢٣، ٢٤.

٢. المصدر ص ٨٤ و ٨٥.

٣. المصدر ص ٢٣.

بينها وبين ذاتها غير، وهذا محال، والنفس (والشيء - خ ل) اذا لم يعرف ذاتها كيف يعرفها  
أياها الغير؟ فيلزم من هذا انه لا يكون له سبيل الى معرفتها، وأما الشعور بالشعور فمن  
جهة العقل»<sup>١١</sup>.

وكذا قوله الآخر في ذلك في التعليقات: «كل ما اصفه وأقول اني قد ادركته فيجب  
أن يسبقه ادراكي لذاتي، فان قلت: اني عرفت ذاتي بهذا الشيء يكون قد سبق جهلي بذاتي،  
فلم يصح قولي: اني قد عرفت ذاتي، فان ما قد عرفت به ذاتي هو ما اعبر عنه بقولي:  
عرفت، وإذا قلت عرفت ذاتي، فيجب أن يكون قد سبق ذلك معرفتك بذاتك»<sup>١٢</sup>.

وكذا قوله الآخر في ذلك في التعليقات ايضاً: «إدراكي لذاتي هو مُقَوِّمٌ لي لا حاصل  
له من اعتبار شيء آخر، فاني اذا قلت: «فعلت كذا» فقد عبرت عن إدراكي لذاتي، وإلا  
فمن اين اعلم اني فعلت كذا، لولا أني اعتبرت ذاتي أولاً ثم اعتبرت فعلها ولم اعتبر شيئاً  
ادركت به ذاتي؟»

---

١. المصدر ص ٧٩ و ٨٠.

٢. المصدر ص ١٤٧.



### عين في اثبات وجود النفس الانسانية (٣)

ج - ومن تلك العيون التي يشرب بها عباد الله، إثبات وجود النفس الإنسانية كما يقتضيه مطلب هل البسيطة أيضاً. وذلك لأن ما تقدم في النفس من إثباتها وتعريفها متناول للنفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية وكلها تشترك فيه، والآن يختص الأمر بالإنسان وهو الأمر الأهم لنا في معرفة النفس.

والشيخ في الشفاء بعد الفراغ عن بيان الحد المذكور في العين الثانية، أخذ في آخر ذلك الفصل؛ أي الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء - في إثبات هذا الأصل بقوله:

«ويجب أن نشير في هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التي لنا إثباتاً على سبيل التنبيه والتذكير، إشارة شديدة الموضع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات، فنقول:

يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً، لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارج، وخلق بهوى في هواء أو خلأ هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يُثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يُثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج.

فإن قيل: إن المشعور به هو المزاج؛ فالجواب أن المزاج لا يُدرك إلا بالانفعال والمنفعل عنه غير المنفعل. بل كان يُثبت ذاته ولا يُثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو إنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المُثبت غير الذي لم يُثبت، والمُقرّ به غير الذي لم يُقرّ به. فإذا ثبت للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تُثبت. فإذا ثبت له سبيل إلى أن يتنبّه على وجود النفس بكونه شيئاً غير الجسم بل غير جسم، وأنه

عارف به مستشعر له فإن كان ذاهلاً عنه يحتاج إلى أن يقرع عَصَاهُ<sup>١</sup>.  
أقول: عبارة الشفاء في النسخ المطبوعة مشوهة جداً وفيها سقط. وما نقلناه قد  
قابلناه بعدة نسخ مخطوطة عندنا.

قوله: «خلق يهوي في هواء»، أي يسقط في الهواء كأنه معلق فيه.  
قوله: «فُرِّقَ بين أعضائه»، أي يكون أعضائه منفرجة بحيث لا تتلامس أعضائه  
بعضها بعضاً.

قوله: «ولا يثبت مع ذلك طرفاً»، الواو حالية.

قوله: «فإن قيل إن المشعور به إلى قوله غير المنفعل»، هذه الزيادة سقطت في  
المطبوعة، وهي توجد في نسختين من الشفاء مخطوطتين عندنا. والشيخ يقول في آخر الفصل  
الثاني من المقالة الأولى من الشفاء<sup>٢</sup>: «وأما الذين جعلوا النفس مزاجاً فقد علم مما سلف  
بطلان هذا القول» ولم يسلف بطلانه إلا في هذا الموضوع من هذه الزيادة فهي ليست بزيادة  
قطعاً.

قوله «غير الجسم بل غير جسم». أي غير هذا الجسم المخصوص المعهود في كلام  
الشيخ. بل غير جسم مطلقاً.

وقد أعاد هذا الدليل القويم التجريبي في إثبات وجود النفس الإنسانية في أثناء  
الفصل السابع من خامسة نفس الشفاء، لبيان كون النفس غير البدن وآلاته بقوله:  
«وهذا الشيء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى هو الشيء الذي يراه كل منا أنه  
ذاته حتى يصدق أن نقول لما أحسنا اشتهاينا. وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسماً أما  
أولاً - إلى قوله: وأما ثالثاً فإن هذا الجسم إما أن يكون جملة البدن فيكون إذا نقص منه  
شيء لا يكون ما نشعر به أنا نحن موجوداً، وليس كذلك فإني أكون أنا وإن لم أعرف أن  
لي يداً أو رجلاً أو عضواً من هذه الأعضاء على ما سلف في مواضع أخرى؛ بل أظن أن هذه  
نوابغي، وأعتقد أنها آلات لي أستعملها في حاجات لولا تلك الحاجات لما احتجج إليها  
وأكون أنا أيضاً أنا ولست هي. ولنعلم ما سلف ذكره منا فنقول: لو خلق إنسان دفعة واحدة  
وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسه ولا تماسه ولم يسمع صوتاً، جهل

١. الشفاء، الطبع الحجري الأول، ج ١، ص ٢٨١.

٢. المصدر، ص ٢٨٥.

وجود جميع أعضائه وعلم وجود إنيته شيئاً واحداً مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم<sup>(١)</sup>.

وقد اقام هذا الدليل أيضاً في الفصل الأول من النمط الثالث من الإشارات في إثبات وجود النفس الإنسانية وانها إنية مغائرة بالبدن بقوله:

«تنبيه: ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تظن للنسيء فطنةً صحيحةً، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها، ولا تتلامس أعضائها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواءٍ طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها. قوله: «وعلى بعض أحوالك غيرها»: أي غير حالة الصحة.»

وقوله: «وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره»: أي بعد انقطة والإفاقة.

وقوله: «والهيئة»: لئلا يؤذيه مرض.

وقوله: «ومعلقة»: منصوبٌ بقوله ولو توهمت.

ويوم طلق: روز خوش هو انه كرم و نه سرد كما في منتهى الارب.

وقوله: «وجدتها» جواب ولو توهمت.

ولما كان ادراك الإنسان نفسه على الفرض المذكور في هذا الفصل أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها صدرها بالتنبيه، كما قال في الشفاء: «إثباتاً على سبيل التنبيه والتذكير».

وقد بينا مطالب هذه العين الأصلية في تعليقاتنا على الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليها. وفي الدرس الثاني والعشرين من دروس معرفة النفس.

تبصرة: النفس تطلق على معان كالقوة بمعنى التغير في الغير؛ والقوة بمعنى القبول والانفعال؛ والصورة، والكمال. وكلها قد بينها الشيخ في أول نفس الشفاء<sup>(٢)</sup> وتطلق على الدم

١. المصدر ج ١، ص ٣٦٣.

٢. المصدر ج ١، ص ٢٧٨.

والروح البخاري ايضاً (النكتة الثانية والمأتين من ألف نكتة ونكتة ) كقوله تعالى: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»<sup>١١</sup> حيث أطلق النفس على ذات الله سبحانه على سبيل المشاكلة لوقوعه في صحة نفسي. والكلام في هذه العين أنها هو معرفة النفس وإثباتها من حيث جوهرها وذاتها. والتحير في مباحث النفس يتفطن من تلك العيون بأن النفس في كل عين هل هي من حيث إنها إضافة إلى البدن ومقيسة إليه. أو النفس بمعنى جوهرها وذاتها، فلا نحتاج في كل واحدة واحدة. من العيون التنبيه على أن البحث عن النفس من حيث كذا، أو بمعنى كذا.

نم على حذو ما أفاده الشيخ في الشفاء والإشارات حرر الدليل على مغائرة النفس للبدن المحقق الفاضل المولى أبو الحسن الأبيوردي في آخر روضة الجنان بقوله: روضة في أن النفس مغائرة للبدن وأعضائه من القلب والدماغ والدم والأركان وغيرها. نمهد لك أولاً مقدمة هي أنا نعلم أنفسنا من غير كسب بل بحضر ذاتنا عندنا دائماً ولا يفيب عنا أصلاً. ولسنا نحتاج في العلم بأنفسنا إلى ملاحظة شيء من الأمور الخارجة ضرورة فإن العلم بالنفس هو الشعور بمعنى لفظ أنا لا غير، وهو ضروري. ولأنه لو كان علمنا بأنفسنا بالكسب لوجب أن يدرك قبله أموراً أخرى وبه ندرك أنفسنا، فكن كل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم أنه يعلمه ضرورة فإذا أدركنا قبل العلم بالنفس شيئاً قلنا أن نعلم أنا ندركه، وهذا العلم إنما يصح بعد العلم بالنفس، ومعنى لفظ أنا، ولو كان علمنا بأنفسنا بأفعالنا فاما أن نعلم الفعل فعلاً مطلقاً، فكيف نعلم به النفس؟ إذا الفعل المطلق إنما يستدعي فاعلاً مآ، لا فاعلاً معيناً. وإما أن نعلم فعلاً معيناً ومن حيث إنه صدر منا؛ فهذا العلم إنما يتحقق بعد العلم بأنفسنا، هذا خلف، والمنازع في مقدمات هذه الدلائل مكابر لمقتضى عقله.

إذا تهذبت هذه المقدمة نقول: إذا فرضت نفسك خلقت دفعة في هواء طلق، أو مظلم كثيراً وانت لا تبصر شيئاً من أعضائك إما لإغماض عينك أو لعدم الضوء أو للعمى ولا تلمسها، فلم يكن لك في هذه الحال العلم بشيء من بدنك وأعضائك وتغفل عن الجميع ولا تغفل عن ذاتك وما تعبر عنه بأنا فنفسك غير بدنك لأنه غير المعلوم. والمجمل أنه يمكنك أن تذهل عن بدنك وجملة أعضائك ولا يمكنك أن تذهل عن نفسك. قال الشيخ: «ومن جاوز



أن يذهل عن ذاته حتى لا يكون في هذه الحال بينه وبين الجماد فرق فلا يجدي معه هذا البرهان. وإذا أردت أن تعلم شيئاً من أعضائك الباطنة احتجت إلى أن تبصرها أو تسمع من غيرها أو تتفكر فتعلمها بالفكر، وليس نفسك منه بهذه الثابتة». انتهى ما أردنا من نقل قول الأبيوردي.

أقول: قوله: «ولو كان علمنا بانفسنا...» ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل الرابع من النمط الثالث من الإشارات حيث قال: «وهم وتنبيه»، ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب إذن، أن يكون لك فعلٌ تُثبته في الفرض المذكور، أو حركة، أو غير ذلك، ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزلٍ من ذلك، وأما بحسب الأمر الأعم فإن فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تُثبت منه فاعلاً مطلقاً، لا خاصاً هو ذاتك بعينها؛ وإن أثبتته فعلاً لك فلم تُثبت به ذاتك، بل ذاتك جزءٌ من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مُثبتٌ في الفهم قبله، ولا أقل من أن يكون معه لا به ذاتك مُثبتاً لا به. انتهى.

أقول: يعني بقوله: «الفرض المذكور» الدليل التجريبي الذي أفاده في الفصل الأول من النمط الثالث: «أرجع إلى نفسك وتأمل: هل إذا كنت صحيحاً الخ»، والمراد من قوله: «بحسب الأمر الأعم» هو الفعل على وجه عام ومطلق، مقابل قوله: «فعلي» فإنه فعل خاص من حيث اضافته إلى الشخص المعين، والفعل بحسب الأمر الأعم يقتضي إثبات فاعلٍ ما، لا إثبات فاعلٍ معين.

وأما ما أضافه الأبيوردي بقوله: «أو مظلم كثير...» فهو بمعزلٍ عن التحقيق. فإن محط النظر في المبحث هو عدم الإدراك والإحساس بشيء غير ذات المدرك أي النفس، وأما في المظلم الكثير أو اغماض العين، أو العمى أو نحوها فيحس بشيء غير ما يعبر عنه بقوله أنا، أي النفس، فتأمل. على أن اثبات النفس الإنسانية أمر، وكونها مغائراً للبدن أمر آخر. والفصل الرابع المذكور من الإشارات في الأول، والذي بعده - حيث قال الشيخ: «هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته...» - في الثاني: كم يعلم بالرجوع إلى الإشارات، والمحقق الطوسي في شرح التفصيلين صرح بذلك؛ والأبيوردي خلط المبحث في الأمرين وإن كان يستفاد من الدليل التجريبي المذكور المغائرة بل التجرد أيضاً.

ثم قد أشرنا في الدرس الثاني والعشرين من دروس معرفة النفس<sup>(١)</sup> (ص ٥٨ ط ١)

١. دروس معرفة النفس، الطبع الأول، ص ٥٨.

ان ذلك الدليل التجريبي من الشيخ يوجد في كلمات دكارت الفرانساوي أيضاً، ولكن واليو، و فورلاني من فلاسفة أوربا كانا معتقدين على أن دكارت كان مطلعاً على دليل الشيخ فأتى به في مؤلفاته.

ثم قال الشيخ في التعليقات :

برهان في إثبات النفس، مأخوذة من جهة غاية حركة العناصر إلى الإجماع المودى إلى وجود النفس :

لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات في الأعيان كالجهات، أو في نفس المحرك كما يكون في نفس البناء، وكان واجباً أن تكون الغاية الجزئية موجودة حتى يصح وجود حركة جزئية، وجب أن تكون حركة العناصر إلى الإجماع لغاية أخرى غير الإجماع، فإن الإجماع يحصل بعد الحركة، وتلك الغاية هيئة يصح وجودها وتكمل بالبدن ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والأشكال وغير ذلك من الأحوال التي تحصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية، وتلك الغاية هي بعينها الحركة، فتكون فاعلة للحركة وغاية لها. والفاعل والغاية هما واحد في الإنسان وهو النفس .

كل حالة من الأحوال الجسدية تعرض بعد الحركة فلا يصح أن تجعل غاية للحركة فالمحرك هو بعينه الغاية، وهو النفس<sup>(١)</sup>.

أقول: هذا البرهان القويم جار في إثبات النفس مطلقاً، وكان الحري به أن يؤتى به في العين الأولى في إثبات وجود النفس مطلقاً، إلا أن الشيخ لما أجراه في النفس الانسانية حيث قال في آخره: «الفاعل والغاية هما واحد في الانسان وهو النفس» اقتفينا به وذكرناه ههنا.

١. التعليقات لابن سينا، المطبوع بمصر، ص ٦٣ و ٦٤.

## عين في آراء القوم في النفس (٤)

د - ومن تلك العيون المتشعبة، الكلام في آراء القوم في النفس.

وتلك الآراء كثيرة حتى قال المتأله السبزواري في تعليقه على حدوث النفس من غرر الفرائد: «وقد قيل في النفس اربعون قولاً»<sup>(١)</sup> بل قال: المناوي (المتوفى ١٠٣١ هـ ق) في شرحه على القصيدة العينية للشيخ: «اختلف الأولون والآخرون على مرّ الأيام والأعوام في النفس الناطقة التي يشير اليها كل أحد بقوله: انا على زهاء مائة قول وهم فريقان: فريق يذكر تجردها وفريق يقول به الخ»<sup>(٢)</sup>.

المقالة الأولى من كتاب نفس ارسطو في تعدد مذاهب القدماء مثل طاليس وديمقراطيس وهرقليطوس وافلاطون وغيرهم كما يأتي ذكرهم، في النفس. ثم أخذ ارسطو في نقضها وبعد نقدها، في اثبات رأيه الخاص في النفس. وهذه المقالة من اهم المصادر واقدمها في التعدد، ولها أهمية تاريخية في ذلك.

وقد ذكر الشيخ في الشفاء عدة آراء في النفس ثم تصدى لنقضها، فقال في الفصل الثاني من اولي نفس الشفاء ما هذا لفظه<sup>(٣)</sup>: «في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه: فنقول: قد اختلف الاوائل في ذلك لأنهم اختلفوا في المسالك اليه - الخ». وكان الشيخ ناظر في الشفاء الى كتاب نفس ارسطو.

و صدر المتألهين نقل تلك الآراء من الشفاء وصوبها بحمل كل واحد منها على محمل صحيح، وأوله الى وجه وجيه. قال في الفصل السادس من الباب الخامس من نفس الاسفار: «في تعدد مذاهب القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن إن شاء الله»<sup>(٤)</sup>.

١. تعليقات السبزواري لغرر الفرائد، الطبع الناصري، ص ٢٩٨.

٢. شرح المناوي لقصيدة الشيخ العينية، طبع مصر، ص ٥.

٣. الشفاء، الطبع الأول، ج ١، ص ٢٨٢.

٤. الاسفار، الطبع الأول، ج ٤، ص ٥٩.

اقول: ما افاده من بيان التأويلات سلوك الى صوب الصواب فان هؤلاء الأعظم واولي الألباب لا يتفوهون بمأظاهرة لا يوافق الموازين العلمية اصلاً وكانت عادتهم أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكم ومصالح راعوها كما يأتي نقل اقوال العلماء في ذلك. على أن كثيراً من اصطلاحات طيبة وغيرها شاعت في العلوم الآلهية وصار الاشتراك اللفظي في كثير منها موجياً لبعض الظنون بهم، وحاساهم عن ذلك وعمل صدر المتألهين عين الحق والصدق ومحض الرشد والصواب.

وقد عدّ عدة من الآراء المذكورة الشيخ البهائي في اواخر كشكوله قال: «المذاهب في حقيقة النفس اعني ما يشير اليه كل أحد بقوله: انا كثيرة، والدائر منها على الألسنة والمذكورة في الكتب المشهورة اربعة عشر مذهباً.

وبعد عدّ ثلاثة عشر منها، قال: الرابع عشر انها جوهر مجرد عن المادة الجسائية والعوارض الجسائية، لها تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف؛ والموت هو قطع هذا التعلق. وهذا هو مذهب الحكماء الآلهيين واکابر الصوفية والاسراقين، وعليه استقر رأي المحققين من المتكلمين كالامام الرازي والغزالي والمحقق الطوسي وغيرهم من الأعلام وهو الذي اشارت اليه الكتب الساوية وانطوت عليه الأنبياء النبوية وقادت إليه الأمارات الحدسية والمكاشفات الذوقية»<sup>(١)</sup>.

وكذلك أتى بقريب ممّا في الكشكول في كتابه الأربعين حيث قال في أول شرح الحديث الأربعين ما هذا لفظه: «وقد تحيّر العقلاء في حقيقتها، واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفتها حتى قال بعض الأعلام: ان قول امير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» معناه أنه كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس لا يمكن التوصل الى معرفة الرب؛ وقوله عزّ وعلا: «وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>(٢)</sup> بما يعضد ذلك.

والاقوال في حقيقتها متكررة، والمشهور اربعة عشر قولاً ذكرناها في المجلد الرابع من المجموع الموسوم بالكشكول. والذي عليه المحققون أنها غير داخلية في البدن بالجزئية والحلول، بل هي برية عن صفات الجسمية، منزّهة عن العوارض المادية، متعلقة به تعلق

١. كشكول: النسخ البهائي، الطبع الأول، ص ٥٦٤.

٢. الأسراء: ٨٥.

التدبير والتصرف فقط، وهو مختار اعظام الحكماء الإلهيين، واكابر الصوفية والإشراقيين وعليه استقر رأي اكثر متكلمي الإمامية كالشيخ المفيد وني نوبخت والمحقق نصير الملة والدين الطوسي والعلامة جمال الدين الحلبي. ومن الأشاعرة الراغب الأصفهاني وابي حامد الغزالي والفخر الرازي. وهو المذهب المنصور الذي اشارت اليه الكتب السبئية، وانطوت عليه الأنبياء النبوية، وعضدته الدلائل العقلية، وأيدته الأمارات الحدسية، والمكاشفات الذوقية. انتهى. اقول: كلامه مبني على ما ذهب اليه المشاء. والموت ليس هو قطع تعلق النفس عن البدن بل هو انقطاع الانسان عن غيره وارتقاء النفس الى بارئها المتوفي اياها. فان النفس لا تكون بلا بدن ابداً لان النفس لها ابدان متفاوتة والتفاوت بينها بالنقص والكمال وكما أن حقيقة الحقائق - جلّت اسمائها - لا تكون بلا مظاهر، كذلك النفس لا تكون بلا بدن، فانهم وقطع التعلق عن البدن مما تناع عن المشاء وصار دائراً بين الناس ورائجاً سائراً واكابر العارفين وارباب الحكمة المتعالية قد استقر رأيهم على هذا الوجه الذي اشرنا اليه لا على ما اسنده اليهم. والاشارات كلها الى هذا الحكم الحكيم لا غير.

وقد عدّ صاحب البحار آراءً في الرابع عشر من البحار في باب حقيقة النفس والروح واحوالها منه ايضاً<sup>(١)</sup>.

وكذا في روض الجنان للابيبوردى قد عدّ آراءً، وان شئت فراجع في ذلك الى الدرس الثامن والعشرين والمائة من كتابنا دروس في معرفة النفس<sup>(٢)</sup>.  
والى الدرس الرابع من كتابنا اتحاد العاقل بمعقوله<sup>(٣)</sup> وقد عرفنا في صدر هذا الدرس كتاب روض الجنان وذكرنا فوائد انيقة في المقام.

تبصرة: أعلم أن منطق الوحي وكلمات اكابر العلماء واعظام الحكماء في الحقيقة رموز الى كنوز يصل اليها في كل عصر ودورة واحد بعد واحد ممن وفق ويسر للوصول. وقد صرح بذلك غير واحد من مشايخ العلم في صحفهم الكريمة وكتبهم القيّمة وبتلو عليك طائفة من لطائف اشاراتهم البديعة في ذلك معاضدة لما قلنا:

١. بحار الأنوار، الطبع الأول، ج ١٤، ص ٢٨٧ - ٣٩١، ص ٤٠٨.

٢. دروس معرفة النفس، الطبع الأول، ص ٤٣٧.

٣. دروس اتحاد العاقل بمعقوله، ص ٤٩.

قال الشيخ الرئيس في السابع من اولى آلهيات الشفاء: «إن من الفضلاء من يرمز ايضاً برموز، ويقول الفاظاً ظاهرة مستشعنة أو خطأ وله فيها غرض خفي؛ بل اكثر الحكماء، بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً هذه وتيرتهم»<sup>(١)</sup>.

اقول: كلام الشيخ تصريح على ما ذهب الامامية إلى أن السفراء الآلهية - صلوات الله تعالى عليهم - هم العصمة على الاطلاق. والحق أن السفير الآلهي مؤيد بروح القدس، معصوم في جميع احواله واطواره وتسنونه قبل البعثة أو بعدها. فالنبي معصوم في تلقي الوحي وحفظه وابلاغه كما انه معصوم في افعاله مطلقاً بالأدلة العقلية والنقلية. فمن أسند اليه الخطاء فهو مخطئ، ومن أسند اليه السهو فهو اولى به.

وكذا افاد الشيخ في رسالته المعراجية بالفارسية ما كان ترجمانه بالعربية نحو ما أُعبر عنه، وهو أن شرط الأنبياء تعبئة ما يدركونه من المعقول في المحسوس والنقل لكي يقتفي الأمة ذلك المحسوس و تحتظي من المعقول ايضاً، فإن العاقل يعقل بعقله أن ما قاله النبي كله رمز مملوء بمعقول، وأما الغافل فيقع بظاهرة ويتنهج بالمحسوس ويقع في جوالق الخيال ولا يتجاوز عن اسكفة الوهم، يسأل من غير علم ويسمع من غير ادراك، الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون. انتهى ملخصاً بترجمة منا.

وقد اجاد بما افاد الشيخ العارف محي الدين العربي في الفصوص الموسوي من فصوص الحكم بقوله الثقيل:

«والأنبياء - صلوات الله عليهم - لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم أهل الخطاب واعتقادهم على فهم السامع العالم، فلا يعتبر الرسل عليهم السلام إلا العامة لعلمهم بمرتبة اهل انهم كما نبه عليه السلام على هذه المرتبة في العطايا فقال: «إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرَهُ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْهُ مَخَافَةً أَنْ يَكْبُتَ اللَّهُ فِي النَّارِ». فاعتبر ضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع، فكذا ما جاوزوا به من العلوم جاوزوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول: ما أحسن هذه الخلعة؟ ويرأها غاية الدرجة، ويقول صاحب الفهم الدقيق الفائنص على درر الحكم بما استوجب هذا: هذه الخلعة من الملك فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب فيعلم منها قدر من خلعت عليه على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا. ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وفي أممهم من هو بهذه

١. الشفاء، الطبع الأول، ج ٢، ص ٤٠٠.

المشابة عمدوا في العبادة الى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له اسم انه خاص فيتميز به عن العامي، فاكتفى المبلغون العلوم بهذا».

وقال صاحب الأسفار في الفصل السادس والعشرين من المرحلة الأولى في العلم الكلي.

«إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاساهم عن ذلك. وعده تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية، والمقدمات المحقة الحكمية ناشٍ عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها، وضعف احاطتهم بتلك القوانين؛ وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب؛ وقد تقرر عندهم أن العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم بأسبابها؛ فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة»<sup>(١)</sup>.

وفي ثالث السابع من كتاب نفس الأسفار: «أن عادة الأقدمين من الحكماء - تأسيساً بالأنبياء - أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رؤواها ومصلحة راعوها مداراة مع العقول الضعيفة وترافاً عليهم وحذراً عن النفوس المعوجة العسوفة وسوء فهمهم»<sup>(٢)</sup>.

اقول: هذه نماذج مما أوصى بها مشايخ العلم حول كلمات أكابر المعارف، وقليلة من كثيرة مما قال هؤلاء المذكورون وغيرهم في ذلك. وغرضنا من النقل لزوم التثبت والتأمل في فهم ما صدر من اقلام ارباب النهي كما هو ديدن أهل التحصيل والتنقيب، دون التبادر الى التعت والتقول كما هو دأب اصحاب التصلف والتقصّف.

ثم اذا كان كلام آحاد الرعية مبنياً على السر والرمز فما ترى فيما افاضها حملة الوحي وسفراء الحق؟ سيما في الخطاب المحمدي صلى الله عليه وآله وسلم، الذي هو أم الكتب السماوية، كما أنه قطب الاقطاب على الاطلاق.

١. الأسفار، الطبع الأول، ج ١، ص ١٨٩.

٢. الأسفار، الطبع الأول، ج ٤، ص ٨٧.

وفي الخبر بالاسناد الى عمرو بن اليسع عن شعيب الحداد قال سمعت الصادق جعفر بن محمد - عليها السلام - يقول: «إِنَّ حَدِيثَنَا ضَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلَايْمَانِ، أَوْ مَدِينَةٌ حَصِينَةٌ». قال عمرو: فقلت: لشعيب يا ابا الحسن وأي شيء المدينة الحصينة؟ قال: سألت الصادق عنها، فقال لي: القلب المجتمع<sup>١</sup>.

وفي النهج: «أَنْ أَمَرْنَا ضَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلَايْمَانِ، وَلَا تَعِيَ حَدِيثَنَا إِلَّا صَدُورٌ أَمِينَةٌ، وَأَحْلَامٌ رَزِينَةٌ».

وفسر الضعْبُ المستضعف في حديث المفضل عن الامام ابي جعفر عليه السلام بقوله الشريف: «أَمَّا الضَّعْبُ فَهُوَ الَّذِي لَمْ يَرْكَبْ بَعْدُ، وَأَمَّا الْمُسْتَضْعَبُ فَهُوَ الَّذِي يُهْرَبُ مِنْهُ أَوْ رُئِيَ»<sup>٢</sup>.

واحاديث أخرى في ذلك في باب (أن حديثهم عليهم السلام ضعب مستضعف، وأن كلامهم ذو وجوه كثيرة، وفضل التدبر في أخبارهم، والتسليم لهم، والنهي عن رد أخبارهم من المجلد الأول من البحار<sup>٣</sup>) ثم تنبه بذلك على فهم الكشف التام المحمدي - صلى الله عليه وآله وسلم -.

فاذا كانت كلمات مشايخ العلم وحملة رموزاً واجب التدبر فيها، وحملها على معانيها الحققة منها أمكن ذلك. ولعل الآراء المعدودة في النفس كذلك؛ بل هي من هذا القبيل كما نهديها اليك. فننقل الآراء أولاً ثم نتبعها بتأويلات صاحب الأسفار وبعض الافادات منها:

الف - قال المحقق الطوسي في فوائد العقائد: «اختلفوا في حقيقة الانسان، فبعضهم قالوا: «ان الانسان هو هيكله المشاهد المحسوس».

وبعضهم قالوا: «هو اجزاء اصلية داخلية في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول».

وقال النظام: «هو جسم لطيف داخل في البدن، سار في أعضائه، واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه إلى باقي ذلك الجسم اللطيف، واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات

١. البحار، الطبع الأول، ج ١، ص ١١٧.

٢. بحار الأنوار، الطبع الأول، ج ١، ص ١٣٠.

٣. المصدر، ج ١، ص ١١٧ - ١٢٦.



الانسان».

وقال ابن الراوندي: «هو جزء لا يتجزى في القلب».

وبعضهم قالوا: «هو الدم».

وبعضهم قالوا: «هو الاخلاط الاربعة».

وبعضهم قالوا: «هو الروح، وهو جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها، مسكنه

الأعضاء البدنية التي هي القلب، والدماغ، والكبد، ومنها تنفذ في العروق والأعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية».

وبعضهم قالوا: «هو المزاج المعتدل الانساني».

وبعضهم قالوا: «هو تخاطيط الأعصاب، وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول

عمره الى آخره».

وبعضهم قالوا: «هو العرض المسمى بالحياة. وجميع ذلك أعراض».

والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا: «إنه جوهر غير جسماني، لا يمكن أن

يشار اليه إشارة حسية». فهذه هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد<sup>١</sup>.

ب - وقال العلامة في شرحه عليه الموسوم بكشف الفوائد:

قد اختلف الناس في ماهية الانسان اختلافاً عظيماً، وتقريره أن نقول:

إن الانسان اما أن يقال: إنه جسم أو جسماني أو مجرد أو مركب من هذه الأقسام

تركيباً ثنائياً أو ثلاثياً، ذهب الى كل واحد من هذه الأقسام قوم:

أما القائلون بأنه جسم فقد اختلفوا: فذهب اكثر المعتزلة الى أنه عبارة عن هذا

الهيكل المحسوس المشاهد بجملة لأن العقلاء إذا اشاروا الى المخاطبة والاختبار عن

انفسهم فاتها يشيرون اليه. ويضعف بأنه يزيد وينقص ويتبدل الأجزاء بالبعدية.

وذهب آخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه بأنه عبارة عن أجزاء

اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا

يتبدل، وعند الموت نعدم أن قلنا بجواز إعادة المعدم ثم يوجدها الله - تعالى - وقت الاعادة.

ويتفرق وقت الموت أن قلنا بامتناعه ثم يوجد الله - تعالى - نأليفاً آخر وقت اعادته لأننا

ندرك الجزئيات والأمور الجسمانية والمجرد لم يثبت برهاناً عليه والجملة بيننا بطلانها فلم يبق

١. فوائد الفوائد. الطبع الأول. ص ٨٨.

سوى ما ذكرناه.

وذهب النظام الى أنه جسم لطيف في داخل البدن في أعضائه، وإذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم، فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان. وهو قريب من مذهب المتكلمين.

وقال ابن روائي إنه جزء لا يتجزئ في القلب اذ لو كان مركباً جاز ان يحل في بعض منه علم وفي بعض منه جهل. وهو ضعيف لأن العرض مشروط بالثلاثة فلا تحل الأجزاء.

وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحياة بخروجه. وقال آخرون منهم انه الاخلاط الاربعة اذ قوامه بها. وقال آخرون إنه الروح وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد، وهي من هذه الأعضاء الثلاثة تسري الى الأعضاء المرئوسة في العروق والاعصاب. هذا هو الظاهر من أقوال مذهب من ذهب الى أن الانسان جوهر جسماني.

وأما القائلون بأنه عرض فقد اختلفوا: فقال بعضهم: «إنه المزاج المعتدل الانساني، وهو كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة لحصول الموت بفساده». وقال بعضهم: «هو تخاطيط الأعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من أول عمره الى آخره».

وقال آخرون: «إنه الحياة وهي عرض قائم بالبدن لحصول الموت عند فقدانها». وأما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء وجماعة من المسلمين كالشيخ و اولاد نوبخت من الامامية و الغزالي أن حقيقة الانسان عبارة من الجوهر المجرد الذي ليس بجسم ولا جسماني، عاقل بالقوة، متعلق بهذا البدن ليدبره تعلق العاشق بمعشوقه. وبعد نقل دليل منهم في تجرده قال: «وأقوى المذاهب هذا، أو ما ذهب اليه المحققون من انه اجزاء اصلية».

ج - قال المحقق الفاضل ابو الحسن علي بن احمد الأبيوردي (المتوفى ٩٦٦ هـ ق) في آخر روضة الجنان: «المراد بالنفس هو الذي يشير اليه كل واحد بلفظ أنا. وتفرق مذاهب الناس الى أرجاء متباعدة واطراف متباعدة:

الأول، أن النفس إنما هي هذا الهيكل المحسوس المعبر عنه بالبدن لا غير، وهو زعم كثير من المتكلمين.

الثاني، أن النفس هي القلب أي العضو اللحماني المخصوص.

الثالث، أنها هي الدماغ.

الرابع، أنها اجزاء لا تتجزى في القلب وهو مذهب النظام.

الخامس، أنها هي الاعضاء الاصلية المتولدة من النبي.

السادس، أنها هي المزاج.

السابع، أنها الروح الحيواني المذكور سابقاً. ويقرب منه ما قيل أنها جسم لطيف

سار في البدن سريان ماء الورد في الورد، وسريان الدهن في السمسم.

الثامن، أنها الماء.

التاسع، أنها النار أو الحرارة الغريزية.

العاشر، أنها النفس.

الحادي عشر، أنها هي الباري - تعالى عما يقول الظالمون -.

الثاني عشر، هي الأركان الاربعة.

الثالث عشر، أنها صورة نوعية قائمة بزيادة البدن متحدة معها وهو مذهب الطبيعي.

الرابع عشر، أنها الجوهر المجرد المنزه بذاته عن مقارنة المادة الجسمية المبرأة عن

صفات الأجسام من الوضع والأين والجهة والشكل والمقدار، له تعلق بهذا البدن المادي

الكثيف تعلق التدبير والتصرف مثل تعلق الملك بالمدينة من جهة، وتعلق العاشق بالمعشوق

من جهة أخرى، وتعلق الباري - تعالى - بالعالم من وجه. وهو سلطان القوى الحسية من

المدركة والمحركة وغيرها. والحياة والعمر عبارة عن بقاء تعلق ذلك الجوهر المجرد بهذا

الهيكل الحسي، والموت قطع ذلك التعلق. وهو مذهب الحكماء الآلهيين والعرفاء والاكابر من

الصوفية وارباب الكشف واهل الاشتراق وعليه استقر رأي المحققين من المتكلمين كالمحقق

نصير الدين محمد الطوسي - ره - والامام فخر الدين الرازي و الغزالي وغيرهم؛ وبه وردت

الاشارات النفيسة، والتنبيهات المصطفوية، ويلوح من آيات القرآن المجيد ايضاً ففي هذه

الروضة نتعرض لابطال بعض من تلك المذاهب اجمالاً وتفصيلاً... الخ».

د - قال العلامة البهائي في أواخر كتابه: «المذاهب في حقيقة النفس - أعني ما

يشير اليه كل أحد بقوله أنا - كثيرة، والدائر منها على الألسنة والمذكورة في الكتب المشهورة

اربعة عشر مذهباً. ثم شرع في عدّها على الوجه الذي نقلناه من روضة الجنان للأبيوردي،

وكانه نقل من الروضة واختلاف العبارات فيها نزرة يسيرة والترتيب على نحو ما في الروضة

والآراء على زهائها. وقريب مما في الكشكول أتى به في كتابه الأربعين، كما تقدم ذكره في صدر هذه العين»<sup>(١)</sup>.

هـ - باب حقيقة النفس والروح من الرابع عشر من البحار: «قال المحقق القاساني في روض الجنان: اعلم ان المذاهب في حقيقة النفس كما هي الدائرة في الالسنه والمذكورة في الكتب المشهورة اربعة عشر مذهباً، ثم نقل نحو ما في الروضة للأبيوردي والكشكول للبهايي»<sup>(٢)</sup>.

اقول: كتاب روضة الجنان للأبيوردي هو أحد مصادر كتاب الحكمة المتعالية المشهور بالأسفار ومن مأخذه، كما قال في الفصل الخامس من الموفق التاسع من آليات الأسفار ما هذا لفظه:

اشعار تشبهي: قد ذكر صاحب روضة الجنان قريباً من الايراد المذكور بوجه آخر على قولهم الخ»<sup>(٣)</sup>.

نسخة من الروضة موجودة عندنا وهي نسخة كاملة بخط علي بن حمد الله اللاهيجاني الجيلاني (تاريخ كتابته ١٠٧٣ هـ ق). وفي تذكرة المؤلفين وتراجمهم نحو ايضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون، ونحو معجم المؤلفين وغيرهما عُرف الكتاب بروضة الجنان تأليف ابي الحسن بن احمد الأبيوردي. والمصنف اعنى مصنف روضة الجنان لم يسم اسمه في الكتاب، وبعد التسمية أخذ في تعريف الحكمة وعلم الكلام، ثم قال: «ومعاقده هذا الكتاب ينحصر في العلم الطبيعي ونسي، مما يرتبط به وفيه حدائق الحديقة الأولى في المباحث العامة وفيه روضات الروضة الأولى في موضوعه الخ». وفي ظهر النسخة مكتوب: «كأنه لا يضاهي خط الكاتب المذكور»: بل كتب بعده: «وان كان قريب العهد منه» وفي صورته هكذا: «كتاب روضة الجنان للمحقق الفاضل المولى ابي الحسن الأبيوردي». ويستفاد من النسخة ان الجيلاني المذكور كتبه لنفسه وكان من علماء عصره وقد سَمَّى اسمه في الموضعين من الكتاب أحدهما في آخره حيث قال: «قد تم بعون الله وحسن تأييده يوم الثلاثاء من العشر

١. كشكول النسيخ البهايي. الطبع الأول، ص ٥٦٤.

٢. بحار الأنوار، الطبع الأول، ج ١٤، ص ٤٠٨.

٣. الأسفار، الطبع الأول، ج ٣، ص ١٥٩.

الاول من جمادي الاول بعد ألف وسبعين وثلاث سنين من الهجرة النبوية عليه وآله التسليم والتحية وكتبه يميناء الجانية العبد الجاني علي بن حمد الله الاهيجاني؛ وثانيها في الصفحة الاولى من ظهر الكتاب هكذا: «من كتب من كتب هذا الكتاب وهو العبد الأقل علي بن حمد الله الجيلاني». ثم الروضة يجمع على الروض واطلاق روض الجنان على الكتاب من وجه الجمع؛ وأما اسناده الى المحقق القاساني ففيه كلام ودغدغة.

و - أقدم المآخذ في نقل الآراء في حقيقة النفس من الكتب التي في ايدينا هو كتاب النفس لارسطو، ونفس الشفاء للشيخ الرئيس - تغمدها الله برضوانه - ولا يوجد ذلك - اعني نقل الآراء - في كتب المتقدمين على الشيخ زماناً ككتب الفارابي و الكندي وغيرها مما رأيناها. والعمدة في الباب ما في كتاب النفس لارسطو وكتاب النفس من الشفاء، وكان أكثر ما في سائر الصحف من تعدد آراء القدماء منقول منهما إما بالواسطة وإما بدونها. بل الشيخ في الشفاء كأنه ناظر في تعدد الآراء الى كتاب النفس لارسطو. كيف كان والاطلاع على ما في كتاب نفس ارسطو من نقل آراء الأوائل في النفس للفاحص المتتبع في شعوب مسائل النفس وأنحائها وأرجائها جدير جداً. ولا ينكر أهميته التاريخية في ذلك، سيما ما يتفرع عليها من التأويلات الراسخة التحقيقة في بيان الأسرار التي تضمنت أكثر تلك الآراء. وبمعرفتها يعلم أن كثيراً من النقد الذي أوردوه عليها مزيف ليس بوارد.

وليس الآن عندي ترجمة حين كتاب نفس رسطو. بل وما عندي من التراجم العربية في ذلك إلا كتاب النفس لارسطو طاليس نقله الى العربية الفاضل احمد فؤاد الأهواني، فنأتي بتاريخ مذاهب المتقدمين في النفس، ونقد ارسطو آياها بنقله - ثم نتبعه بما نتلوها عليك - فهو ما يلي:

«لما كنا ندرس النفس، فمن الضروري، في نفس الوقت الذي نضع فيه المسائل التي يجب أن تحلّ فيها بعد، أن نجمع آراء المتقدمين عنا من الذين كانت لهم اقاويل في النفس، حتى نفيد مما اصابوه من حق ونتجنب ما أخطأوا فيه.

ولنبداً في فحصنا هذا. بعرض ما أجمعوا عليه من الصفات التي يبدو أنها تخص النفس في الأغلب من حيث طبيعتها، وقد يبدو أن المتنفس يختلف عن غير المتنفس بصفتين أساسيتين: الحركة والاحساس. وهاتان الصفتان هما على وجه التقريب ما نقل الينا عن القدماء فيما يختص بالنفس.

ولقد قال بعضهم (أصحاب الذرة) إن النفس أولاً وقيل كل شيء المحرك. وحيث

انهم ذهبوا إلى ما لا يتحرك لا يستطيع ان يحرك غيره، فقد اعتقدوا أن النفس من نوع الأشياء المتحركة - ولذلك قال ديمقراطيس : «إن النفس نوع من النار والحرارة. فالأشكال أو الذرات التي يقول بها لا نهائية، ويسمى ذات الشكل الكروي ناراً ونفساً. وهذه قد تسبه ما نسميه غبار الهواء الذي يبدو في اشعة الشمس النافذة من خلال النوافذ، وتُجمع هذه البذور يكون فيها يذهب اليه عناصر الطبيعة بأسرها (ونجد نفس هذه النظرية عند لوقيبوس). وما كان من هذه الذرات كروي الشكل فهو النفس، لأن الذرات التي من هذا الجنس اسهل نفاذاً في جميع الأشياء، وأقدر على تحريك غيرها، ما دامت هي نفسها متحركة». ويذهب هؤلاء الفلاسفة - يريد اصحاب مذهب الذرة - الى ان النفس هي التي تمنح الحركة في الحيوانات. وهم لهذا السبب يجعلون النفس الصفة الجوهرية للحياة (يجعلون الحياة تقوم على التنفس - هكس). ذلك أن الهواء حين يضغط الأبدان، ويخرج منها الذرات الكروية التي تعطي الحركة للحيوان لانها نفسها لا تسكن أبداً، يفرزها من خارج ذرات من نفس النوع تنفذ الى الجسم مع التنفس، وهذه الذرات تمنع تلك التي لا تزال داخل الحيوان من الخروج بأن تدفع تلك التي تضغط وتكثف. ويذهب اولئك الفلاسفة ايضاً الى أن الحيوان تطول حياته ما دام قادراً على هذه المقاومة».

ويبدو أيضاً أن مذهب الفيثاغوريين يتفق معهم في هذا الرأي. فمنهم من قال: «بأن النفس هي غبار الهواء»، ومنهم من قال «بأنها هي التي تحرك هذا الغبار». وذكروا أن هذا الغبار يظهر لنا في حركة مستمرة حتى اذا كان السكون تاماً. ويذهب كذلك أفلاطون، وزينوفراط، وألقمليون - تريكو، اولئك الذين يحدّون النفس بأنها هي التي تحرك نفسها، اذ يبدو أن هؤلاء الفلاسفة يرون جميعاً أن الحركة أخص ما توصف به النفس، وأن كل شيء يتحرك بالنفس، ولكن النفس تتحرك بنفسها. وعلة ذلك انهم لا يروون محركاً الا وهو نفسه يتحرك.

وكذلك أنكساجوراس يؤكد أن النفس هي العلة المحركة. وهذا أيضاً هو رأي غيره من الفلاسفة - إن وُجد من يقول بذلك - (لعله هرموتين الكلازوميني - ت) القائلين بأن العقل هو الذي يحرك العالم. ويختلف رأي انكساجوراس بعض الاختلاف عن رأي ديمقريطس الذي يوحد تماماً بين النفس والعقل، لأن عنده أن الحق ما يبدو [للحواس] (في الأصل اليوناني ما يبدو أو يظهر، والمقصود ما يبدو للحواس، وهذه اضافة من هكس وتريكو). وذلك فانه يوافق هوميروس في شعره الذي قال فيه:

«ألقي هكتور أرضاً والعقل منه ذاهب»

واذن فإن ديمقريطس لا يعدّ العقل القوة التي تعرف الحقيقة، ولكنه يوحد بين النفس والعقل.

أما انكساجوراس فإن رأيه أقل وضوحاً عنها: ففي مناسبات كثيرة يؤكد أن العقل علة الحسن والنظام. وفي مواضع أخرى يوحد بين العقل والنفس، لأنه يجعل العقل في جميع الحيوانات كبيرة وصغيرة، راقية ودنيئة. إلا أنه لا يبدو أن العقل بمعنى البصر، يضم جميع الحيوانات على السواء ولا جميع افراد الانسان.

وهكذا فان جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحي يتحرك، عدّوا النفس انها أولى ما يحرك.

وأما الذين وجهوا نظرهم إلى أن الكائن الحي يعرف ويدرك الموجودات، فقد قالوا بأن النفس هي المبادي، أما عند القائلين بعدة مبادي، فقد وحدوا بين النفس وبين هذه المبادي، وأما عند القائلين بمبدأ واحد فالنفس هي هذا المبدأ.

وهكذا يذهب انبادوقليس إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر، وأن كل عنصر منها هو ايضاً نفس. واليك نص أقواله: «بالارض نرى الارض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الآلهي، وبالنار نعرف النار، وبالحب ندرك الحب، وبالبغض الحزين الشديد ندرك البغض».

ويصوغ أفلاطون في طيمارس على هذا النحو النفس من العناصر، اذ عنده أن الشئ يدرك بالنسبة، وان الاشياء التي نعرفها - اضافة من هكس تتركب من المبادي،

وأيضاً فاننا نجد في دروسه عن الفلسفة (الغالب كما يرى هكس أن أرسطو يعني بذلك دروس افلاطون السماعية في الأكاديمية والتي يرجح أن أرسطو وغيره من التلاميذ احتفظوا بمذكرات عنها) أن الحيوان بالذات (في ترجمة هكس انه نفس الحيوان غير ان تريكيو يتابع التفسير اللاتيني الذي يجعل هذا الاصطلاح في فلسفة افلاطون يعني الحيوان بالذات او الكلي) يستمد من مثال الواحد بالذات (ومن العدد اثنين) هذه الاضافة أي ان الطول هو الاثنان من تفسير هكس وغير موجود بالاصل وقد اثبتناه لزيادة الايضاح) أو الطول الأولي، ومن الثلاثة وهو العرض الأولي، ومن الاربعة وهو العمق الأولي، وهكذا في سائر المثل (على ما جاء في هكس).

ولقد أوضح افلاطون رأيه بتشكيل آخر فقال: «العقل هو الواحد، والعلم هو الاثنان، لانه يتجه في اتجاه واحد (إنحو نهاية واحدة) زيادة في ترجمة تريكو)، والظن هو عدد السطح وهو الثلاثة، والإحساس هو عدد الحجم وهو الاربعة، فالأعداد تتوحد مع نفس المثل والمبادي، وانها تتركب من العناصر.

ومن جهة أخرى تدرك الاشياء بعضها بالعقل، وبعضها بالعلم، وبعضها بالظن، وبعضها أخيراً بالأحاساس. وهذه الأعداد هي في نفس الوقت مثل الأشياء.

وحيث قد ظهر أن النفس محركة وعلة (يريد انها علة الحركة ومصدر المعرفة) على هذا النحو، فإن بعض الفلاسفة (بريد زينوقراط xenocrate - تريكو) صاغوا النفس عن هذين المبدأين، وقالوا: «ان النفس عدد يحرك نفسه. إلا أن الآراء تختلف فيما يختص بطبيعة المبادي، وعددها ويظهر الاختلاف على وجه الخصوص بين أولئك الذين يجعلونها جسمانية (الأصح أن نقول جرمية على اصطلاح الكندي والمعاصرين له كما في كتاب الربوبية، إلا أن المتأخرين من فلاسفة العرب كابن سينا وغيره قد عدنوا عن استعمال جرم الى القول بالجسم) والذين يجعلونها لا جسمانية، ويختلف عنها كذلك الذين يجمعون بينها (أي يجمعون بين الجسمانية وغير الجسمانية) وينخذون منها المبادي، ويختلفون ايضاً في عدد المبادي: فيقول البعض بمبدأ واحد، والبعض الآخر بأكثر من مبدأ. وطبقاً لآرائهم فقد تصوروا طبيعة النفس بأن ما هو متحرك بالطبع فهو بحق من المبادي، ولهذا ذهب بعض الفلاسفة الى أن النفس نار، لأن النار الطيف العناصر واشدها لاجسمانية؛ وايضاً فإن النار هي أول ما يتحرك ويحرك الأشياء الأخرى.

ولقد أوضح ديمقريطس الأمر بطريقة أليق، فبين السبب الذي من اجله تتعلق هاتان الصفتان بالنفس: فالنفس والعقل، كما يقول، شيء واحد، وهذا الشيء من الأجسام الأولية غير المنقسمة (أي الذرات)، والنفس محركة بسبب لطف ([ذراتها]) اضافة من تريكو لزيادة البيان) وشكل [هذه الذرات]؛ ويذهب من جهة أخرى الى أن الشكل الكروي من بين سائر الأشكال أكثرها قبولاً للتحريك، وأن هذا هو شكل العقل والنار.

أما انكساجوراس الذي يظهر انه يعد النفس شيئاً آخر غير العقل، كما بينا فيما سبق، فانه ينظر اليها كأنها طبيعة واحدة، إلا أنه يؤثر أن يضع العقل مبدأ جميع الكائنات، مهما يكن من شيء فانه يذهب إلى أن العقل وحده، من بين سائر الموجودات، بسيط، غير ممتزج، نقي، ولكنه يرجع القوتين: أعني المعرفة والتحريك، الى هذا المبدأ، فيما يقول: «إن



العقل هو الذي يحرك العالم».

ويبدو أن طاليس فيما يروى عنه، ذهب إلى أن النفس قوة محرّكة، إن صح ما يروى عنه من أنه زعم بأن في حجر المغناطيس نفساً لأنه يجذب الحديد.

ويذهب ديوجين (وكذلك بعض الفلاسفة انكسائوس، و انكساجوراس، و ارخيلاوس - ت)، إلى أن النفس هي الهواء، ذلك أنه ظن أن الهواء انطفئ الأجسام، وأنه هو المبدأ [الأول]، وهذا هو السبب في أن النفس تعرف وتحرّك؛ فهي تعرف من حيث إن الهواء هو [العنصر - عن هكس] الأول الذي تنشأ منه سائر الأشياء، وهي تحرّك من حيث إن الهواء انطفئ الأجسام.

ويجعل هرقليطس أيضاً النفس مبدأ لأنها عنده البخار (النار الأثرية أو الأولى - ت) الذي تنشأ منه سائر الأشياء، ويضيف إلى ذلك أن هذا المبدأ أبعد الأشياء عن الجسمية، وفي جريان دائم. ومن جهة أخرى المحرك يُعرف بالمحرّك، لأن عنده وعند معظم الفلاسفة (كراتيلوس وغيره من تلامذة هرقليطس - ت) جميع الموجودات في حركة.

ويظهر كذلك أن هذا هو رأي القهايون في النفس، وهو يزعم أنها خالدة، لأنها تشبه الموجودات الخالدة، وإن هذا الشبه عندها من جهة حركتها الأبدية، لأن جميع الأشياء الإلهية تتحرك دائماً حركة دائمة، كالقمر والشمس والنجوم والسماء كلها.

ومن أصحاب الآراء العامة من قال بأن النفس ماء مثل هيرون وعلة هذا الرأي على ما يظهر هو الاعتقاد بأن البرز (تكتب البذر والبرز، ولكن ابن رشد في كتاب النفس يكتبها بالزاي) في جميع الموجودات رطب؛ ويرفض هيرون مذهب القائلين بأن النفس دم، ويقول إن البرز ليس بدم، وإنه هو النفس الأولى.

ويزعم غيرهم مثل كريتياس بأن النفس دم اعتقاداً منهم أن الإحساس أخص صفات النفس، وأن مردّ هذه الصفة طبيعة الدّم - وهكذا القيت جميع العناصر من يؤتدها، باستثناء الأرض؛ فلم يقل بها أحد اللهم إلا ذلك الذي زعم بأن النفس تتركب من جميع العناصر أو أنها هي جميع العناصر (الغالب أنه يشير إلى انباذوقليس - الاهواني).

وهكذا يحدّ جميع هؤلاء الفلاسفة النفس بصفات ثلاثة: نعتي الحركة، والإحساس، واللاجسمية؛ وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى المبادئ [الأولى - إضافة في هكس]. وكذلك كان الذين يحدّون النفس بالمعرفة، إما أن يجعلوها عنصراً، وإما أن يجعلوها مركبة من العناصر فيقررون بذلك آراء متقاربة ما عدا واحداً (أنكساجوراس - ت)، فهم يقولون:

«إن الشبيه يعرف بالنسبيه»، وما دامت النفس تعرف جميع الأشياء فإنهم يركّبونها من جميع المبادئ. وهكذا فإن الفلاسفة القائلين بعلة واحدة وعنصر واحد، كالنار أو الهواء يضعون النفس مركبة كذلك من عنصر واحد، على حين أن أولئك القائلين بعدة مبادئ، يجعلونها مركبة كذلك من عدة مبادئ. وانكساجوراس وحده هو القائل بأن العقل لا يتفعل، ولا يشترك في شيء مع غيره من الأشياء، فإذا كانت هذه طبيعة العقل فكيف يعرف؟ وبأي علة؟ لم يفسر لنا انكساجوراس ذلك، ولا نستطيع استخلاص رأيه بوضوح من جملة أقواله. وجميع الذين يجمعون بين الأضداد في مبادئهم، يذهبون إلى أن النفس مركبة أيضاً من الأضداد (مثل انيادوقلس القائل بالعناصر الأربعة، وبالمبدئين المتقابلين: المحبة والكراهية - ت). وعلى العكس فإن القائلين بمبدأ واحد هو أحد الضدين، كالحر أو البارد مثلاً، أو أي صفة أخرى من هذا النوع، فإنهم يردّون النفس كذلك إلى أحد هذين الضدين ولذلك أيضاً فإنهم يسترسّدون باللغة: فالذين يؤخّدون بينها وبين البارد، يؤكّدون أنها بسبب التنفس والتبريد سميت (نفساً) psuche فهذه إذن هي آراء القدماء في النفس، ولأي الأسباب قالوا بها على هذا النحو. انتهى.

اقول: هذه كانت طائفة من آراء القدماء في النفس نقلناها من كتاب النفس لارسطوطاليس بترجمة الأهواني ثم يأخذ ارسطو في نقدها كي يدحضها ويمهد لمذهبه. ويعتد في اثناء النقد بعض المذاهب الأخرى في النفس كما يأتي ما قاله من النقد والتعديد من ذلك الكتاب أيضاً. ونحن نقول قبل النقل إن ما عدّها من الآراء يستفاد منها كنكات قصار، ونكات لطيفة شريفة حول معرفة النفس ينبغي لمبتغي المعارف ومقتني الحكم أن يعتني بها كمال الاعتناء؛ وهي قوله:

«المتنفس يختلف عن غير المتنفس بصفتين أساسيتين: «الحركة والاحساس». «النفس من نوع الأشياء المتحركة. النفس هي التي تحرك نفسها؛ الحركة أخص ما توصف به النفس، كل شيء يتحرك بالنفس ولكن النفس تتحرك بنفسها». «العقل هو الذي يحرك العالم». «العقل علة الحسن والنظام». «الكائن الحي يعرف ويدرك الموجودات». «الشبيه يدرك ويعرف بالشبيه». «تدرك الأشياء بعضها بالعقل، وبعضها بالعلم، وبعضها بالظن، وبعضها أخيراً بالإحساس». «النفس عدد يحرك نفسه». «العقل وحده من بين سائر الموجودات بسيط، غير مختزج، نقي، يرجع إلى القوتين: المعرفة والتحريك؛ العقل هو الذي حرّك العالم». «الحرك يعرف بالحرك». «جميع الموجودات في حركة». «جميع الأشياء الإلهية

تتحرك دائماً حركةً دائمة». «الإحساس أخصُ صفات النفس». «النفس تتركب من جميع العناصر، أو أنها هي جميع العناصر». «يُحد جميع هؤلاء الفلاسفة النفس بصفات ثلاث: نعتي الحركة، والإحساس، واللاجسمية؛ وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى المباديء الأولى». «الشبيه يعرف بالشبيه». «العقل لا يفعل، ولا يشترك في شيء مع غيره من الأشياء». النفس مركبة من الأضداد».

ولا يخفي على المتوغل في الحكمة المتعالية أن لكل واحدة من تلك الكلمات القصار الجامعة لحقائق نورية شأناً يجدر أن يبحث عنها في عداد الحكم الأخرى النورية العرشية، ولها محمل صحيح في المسائل الفلسفية الآلية. ولعل بعض الاشارات الآتية الى دقائقها المستجنة فيها تقع موقع القبول والإقبال، والآن نرجع الى نقل نقد المذاهب من كتاب النفس لأرسطاطاليس بترجمة الأهواني قال:

نقد مذهب من يقول: إن النفس متحركة بذاتها

ينبغي أن نفحص أولاً عن الحركة. ولا ريب في أنه ليس من الخطأ فقط تصور جوهر النفس كما يتصوره أولئك الذين يُعرفونها بأنها تتحرك بنفسها، أو أنها قادرة على تحريك نفسها بل أكثر من ذلك من المستحيل أن يكون للنفس حركة (يذهب أرسطو الى أن الحيوان مادام يتحرك بنفسه، فهو منقسم إلى متحرك وهو الجسم، ومحرك وهو النفس، والنفس بطبيعتها محرك لا يتحرك - ت).

ولقد بينا من قبل أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركاً - وقد يمكن أن يتحرك أي شيء على وجهين: إما بشيء آخر، وإما بنفسه. ونقول: إن الشيء يتحرك بشيء آخر، إذا كان المتحرك موجوداً في شيء يتحرك، كالبحارة مثلاً؛ الذين لا يتحركون كما تتحرك السفينة، فهذه تتحرك بنفسها، ويتحرك البحارة لانهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة. وهذا بين إذا نظرنا إلى أعضائهم: فحركة القدمين الخاصة بهما المشي، وهي أيضاً الحركة الخاصة بالإنسان، إلا أن المشي لا ينسب حينئذ الى البحارة.

ولما كان قولنا: «أن يتحرك» يؤخذ على وجهين، فلنفحص الآن عن أمر النفس، هل تتحرك بذاتها؟ النفس بذاتها؟ أو أن النفس تشترك في الحركة؟ وحيث إن أنواع الحركة أربعة: النقلة، والاستحالة، والنقصان، والزيادة، فإن النفس قد تتحرك بأحدها أو بأكثر من

واحد منها، أو بها جميعاً. وإذا لم تكن الحركة للنفس عرضية، فتكون لها طبيعية. ولكن إذا كان ذلك كذلك فإن النفس تكون أيضاً في مكان، ما دامت جميع الحركة التي ذكرناها في المكان. - ولكن إذا كانت ماهية النفس بالذات أن تتحرك بنفسها، فلا تكون الحركة لها بالعرض، كما هو الحال في الأبيض، وما طوله ثلاثة أذرع: فهاتان الصفتان تتحركان أيضاً كذلك، ولكن بالعرض فقط؛ لأن الشيء الذي توجد فيه هو الذي يتحرك في الحقيقة، أعني الجسم. وهذا هو السبب في أنه ليس لها مكان طبيعي؛ ولكن يكون للنفس مكان إن صح أن الحركة لها طبيعة (في عالم ما تحت القمر، لكل عنصر مكان طبيعي، يتجه إليه بطبيعته ويسكن عنده: والارض تتجه إلى الاسفل، والنار إلى أعلى - بمعنى آخر إلى مركز الكون أو المحيط الخارجي - والماء والهواء المكانان المتوسطان، فلا يبقى بعد ذلك مكان طبيعي للنفس - ت).

وايضاً إذا كانت النفس تتحرك بالطبع، فقد تتحرك بالقسر، فإذا تحركت بحركة قسرية، فقد يمكن كذلك أن تتحرك بالطبع. (كل حركة للأجسام الموجودة في عالم ما تحت فلك القمر، وتتجه نحو مكانها الطبيعي، تضادها قوة خارجية تؤثر عليها في الاتجاه المقابل). والأمر كذلك في ما يختص بالسكون، لأن نهاية الحركة الطبيعية للشيء هي أيضاً موضع السكون الطبيعي.

وبالمثل نهاية حركية القسرية، هي مكان سكون القسري، ولكن ما حركة النفس وسكونها القسريان؟ ليس من السهل بيان ذلك، ولو اطلقنا خيالنا العنان.

وايضاً إذا تحركت النفس إلى أعلى، فهي النار، وإذا تحركت إلى أسفل فهي الأرض، لأن هاتين الحركتين تخصّان هذين الجسمين. والأمر كذلك أيضاً في الحركتين المتوسطتين (يريد الماء والهواء فهما العنصران المتوسطان بين الأرض والنار، وهما كذلك متوسطان في حركتهما بين الأعلى والأسفل؛ فإذا كانت للنفس الحركتان المتوسطتان فاتها تكون ماء أو هواء وقد رفض هذا الرأي - ت).

وهناك صعوبة أخرى: ما دام يظهر أن النفس تحرك الجسم فقد يمكن بحق أن نفترض أنها تحركه بالحركة نفسها التي تتحرك بها، ولكن إذا كان ذلك كذلك، فإنه يصح أن نقول على العكس، ان الحركة التي بها يتحرك الجسم هي أيضاً التي تحرك النفس، لكن الجسم اذا يتحرك بالنقلة، فقد يجب أن تتحرك النفس على هذا النحو أيضاً، فتنقل اما بكليتها، وإما باجزائها، لكن إذا أمكن ذلك فقد يمكن كذلك أن تبعد النفس من

الجسم، وأن تعود اليه. ويترتب على هذا أن الحيوانات الميتة قد تعود الى الحياة.

لكن قد يقال: «إن النفس يمكن أن تتحرك بحركة عرضية من شيء آخر، مادام الحيوان يمكن أن يدفع بحركة قسرية، لكن الشيء الذي يتحرك بنفسه بالذات، لا يمكن أن يتحرك بشيء آخر إلا بالعرض، كما أن ما هو خير بذاته أو من أجل ذاته لا يمكن أن يكون بشيء آخر، أو من أجل شيء آخر».

وإذا فرضنا أن النفس قد تُحرَّك، فاليق ما قد يقال «إن ما يُحرَّكها المحسوسات (يرد ارسطو على الاعتراض السابق. إذا سلمنا بأن النفس تتحرك بالعرض بفاعل خارجي فلا يمكن القول بغير تناقض بأن النفس هي من جهة محركة بالذات من حيث طبيعتها، ومن جهة أخرى تتحرك بشيء آخر؛ ولهذا يسقط مذهب القائل بأن النفس متحركة بذاتها - ت». ولكن قولنا: «أن النفس تحرك نفسها»، هو نفس قولنا: «إنها هي نفسها المتحركة». ولما كانت كل حركة، فهي انتقال المتحرك من حيث أنه متحرك فانه يترتب على ذلك أن النفس ينتزع عنها جوهرها. هذا ان صَحَّ أن حركتها لنفسها ليست بالعرض ولكنها في نفس جوهرها وبالذات.

ويذهب بعض الفلاسفة الى حد القول بأن النفس تحرك الجسم الذي توجد فيه، على النحو الذي تحرك به نفسها. وهذا مثلاً رأي ديمقريطس الذي يشبه فيلبس (هوابن ارسطو فان شاعر اليونان الهزلي، وقد كتب كوميدياً بعنوان ديدالس Daedalus ) المؤلف الكوميدي الذي يحدثنا أن ديدالس حرَّك تمثاله الخشبي افروديت بأن القى في الزئبق، فهذا شديد الشبه بما يقوله ديمقريطس، إذ يقول إن الذرات الكروية التي تتحرك، لأن من طبيعتها ألا تبقى أبداً في سكون، تدفع معها الجسم كله وتُحرَّكه، إلا أنا نسأل بدورنا، هل هذه الذرات نفسها تحدث ايضاً السكون؟ وكيف تُحدثه؟ هذا ما يصعب، بل يستحيل تفسيره.

وعلى العموم لا يظهر أنه من هذا الوجه تحرك النفس الحيوان انه في الواقع بنوع من القصد والاختيار، وضرب من التفكير (في ترجمة هكس: ولكن بنوع من الغاية أي التفكير - ت).

وعلى هذا النحو (أي بنفس الطريقة التي ذهب اليها ديمقريطس) كذلك، يفسر افلاطون في طيمائوس تفسيراً طبيعياً تحريك النفس للجسم. فالنفس إذ تحرك نفسها، تحرك الجسم ايضاً لأنها متداخلة به؛ لانه بعد أن ركب النفس من العناصر، وقسمها طبقاً للأعداد المتناسبة، حتى يكون لها إحساس غريزي بالتناسب، وأن يتحرك العالم حركات متناسبة،

فقد حنى [الخالق] (زيادة من هكس و تريكو لفهم المعنى، وليست موجودة بالأصل اليوناني) الخط المستقيم فجعله دائرة، ثم قسم هذه الدائرة دائرتين متصلتين في نقطتين، ثم قسم إحدى هاتين الدائرتين سبع دوائر من حيث أن حركات السماء هي نفس حركة النفس (هذا الجزء من طيماوس مشهور علق عليه الكثيرون ولم يكن ينبغي أن يأخذ أرسطو أساطير افلاطون حرفياً. والمقصود عند افلاطون أن نفس العالم موجودة قبل جسمه، وأن العالم حيوان لأنه أفضل ما يوجد. ومن جهة أخرى النفس الانسانية عالم صغير في عالم كبير... فالتوازي بين العالم والنفس الانسانية هو شرط المعرفة: أما العناصر التي منها يتركب نفس العالم فهي أولاً الماهية اللامنقسمة (عالم المثال)، وثانياً الماهية المنقسمة (العالم المحسوس). ثم ركب الخالق من هاتين الماهيتين ماهية ثالثة. ثم مزج هذه الثلاثة وأخرج منها ماهية رابعة ركب منها الكرة السماوية. ثم قسم الخالق هذه الكرة الى سبعة أجزاء حسب تقاسيم رياضية معقدة... ويملاً المسافات متوسطات عديدة ومتناسبة، حتى اذا ما انتهى الخالق من هذا التركيب كون الكرة السماوية. ارجع الى محاوره طيماوس [عن تريكو باختصار]. ولكن أولاً ليس من الصحيح أن نعد النفس مقداراً.

فمن الواضح فيما قصده طيماوس أن نفس العالم من الطبيعة التي تسمى بالعقل؛ فلا ريب أنه لا يمكن أن تشبه النفس الحساسة او الغضبية التي ليست حركاتها بالنقلة الدائرية. ولكن العقل واحد ومتصل، على نحو التعقل، والتعقل هو نفس المعقولات.

ومن جهة أخرى، فإن للمعقولات وحدة تنابع، كالحال في الأعداد، لا كالحال في المقدار. ولذلك ليس العقل كذلك متصلاً، على المعنى الأخير، لكنه إما أنه لا يتجزأ، وإما أنه متصل ولكن لا كمقدار، إذ كيف يعقل العقل اذا كان مقداراً؟ أليكون ذلك ب كله أو بجزء من أجزائه؟ واذا كان بجزء فهل هو بمقدار، أم بنقطة؟ (اذا لزم أن نسمى النقطة جزء - النقطة عند أرسطو ليست جزءاً من المقدار - ت) فاذا كان بنقطة، فالنقط لأنها لا تتناهي في العدد، فمن البين أن العقل لن يبلغ نهايتها أبداً. وإن كان بمقدار فإن العقل يعقل موضوعه مرات كثيرة، أو عدداً لا نهاية له من المرات؛ ولكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يعقل إلا مرة واحدة. واذا كان العقل يكتفي بأن يلامس [الأشياء] بجزء من أجزائه، فما حاجته أن يتحرك بحركة دائرية، وما حاجته على الإطلاق أن يكون مقداراً؟ لكن اذا كان لا بد كي يعقل من أن تماس دائرته كلها، فما أمر التماس بأجزائه؟

وايضاً كيف يعقل المنقسم بغير المنقسم، أو كيف يعقل غير المنقسم بالمنقسم؟ فيجب

أن يكون العقل هو المقصود بهذه الدائرة، لأن حركة العقل التعقل، وحركة الدائرة الدوران (المقصود دائرة طيباوس فالعقل هو هذه الدائرة وليست هي في هذه المحاورة آلة النفس وشرطها الضروري فقط، بل هناك مطابقة بين فعل العقل أي التعقل، وبين الدائرة نعتي الحركة الدائرية - ت - والمقصود من هذا التمثيل أن فعل العقل يقتضي التعقل، كما أن طبيعة الدائرة تقتضي الحركة الدائرية - الأهواني).

فإذا كان التعقل إذن هو الحركة الدائرية، فالعقل هو الدائرة التي لها هذه الحركة الدائرية، أعني التعقل، ولكن ما هو الموضوع الذي يعقله إذن على الدوام؟ إذ يجب أن يكون له موضوع ما دامت الحركة الدائرية أبدية، أن للأفكار العلمية حدوداً (لأنها جميعاً توجد من أجل شيء آخر) والأفكار النظرية محدودة على النحو الذي تُحدّ به دلالتها اللفظية، ولكن كل دلالة لفظية، إما أن تكون حداثاً، أو برهاناً. ويبدأ البرهان من مقدمة، وكأن غايته القياس، أو النتيجة، وحتى إذا لم يكن البرهان محدوداً، فعلى الأقل أنه لا يعود نحو المقدمة، ولكن بمعونة الحد الأوسط وأحد الحدّين الآخرين يتّجه في خط مستقيم. والتعاريف كلها محدودة.

وايضاً ما دامت الحركة الدائرية تتم أكثر من مرة، فلا بد أن يعقل العقل موضوعه أكثر من مرة، وايضاً فإن العقل يشبه أن يكون سكوناً، أو وقوفاً، من أن يكون حركة. والأمر كذلك في القياس، ومن جهة أخرى لا يبلغ السعادة القصوى ما لا يتحرك بسهولة، بل بالقسر. (قوله: يتحرك زيادة في ترجمة هكس. وفي الترجمة اللاتينية «يكون» أو «يحصل»)

فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهرها، فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها.

ومما يجلب الألم ايضاً أن تتصل النفس بالجسم، ولا تستطيع مفارقتها، بل المفارقة أولى، إن صَحَّ أن الأفضل للعقل ألا يتصل بالجسم، كما هي عادة قولهم، وما وافقهم عليه الكثيرون (افلاطون و الأفلاطونيون، انظر فيدرون ٦٦٠ ب - ت) وايضاً فإن علة حركة الساء الدائرية تظل غامضة؛ إذ ليس جوهر النفس هو علة هذه الحركة الدائرية، بل بالعرض تتحرك النفس هكذا. وليس الجسم ايضاً هو هذه العلة، بل الأولى أن تكون النفس لا الجسم، ولم يُنقل إلينا أن هذا الضرب من الحركة هو الأفضل، إلا أنه يجب أن تكون العلة التي من أجلها جعل الله النفس تتحرك دائرياً، هي أن يكون الأفضل لها أن تتحرك من أن تسكن وأن تتحرك على هذا النحو، لا على نحو آخر. ولما كان الفحص عن ذلك ألبق أن يكون في موضع آخر، فلنترك ذلك الموضوع الآن. (يشير ارسطو إما إلى كتاب

الطبيعة المقالة الثامنة، وإما إلى كتاب السماع المقالة الأولى، وإما كما يقول سمبلقيوس إلى ما بعد الطبيعة - ت).

وهاهنا أيضاً تناقض يلزم عن هذا المذهب، وعن معظم المذاهب التي تنحو هذا النحو؛ فإنها تجمع بين النفس والبدن، وتضع النفس في البدن بدون أن تبين علة هذا الجمع، ومسلك البدن؛ ومع ذلك فيظهر أن هذا التفسير ضروري؛ إذ الجمع بينهما يجعل أحدهما فاعلاً والآخر منفعلاً، واحدهما يتحرك والآخر يُحرك، ولا يخضع شيء من هذه الصلات المتبادلة للاتفاق.

ولكن هؤلاء الفلاسفة يحاولون فقط أن يفسروا طبيعة النفس، إلا أنهم فيما يخص البدن المتصل بها، لا يضيفون أي تحديد؛ كأنه يمكن، كما تحدثنا أساطير الفيثاغوريين، أن تحلّ أي نفس في أي بدن [وهذا تناقض؛ إذ يظهر أن كل بدن له صورة وهيئة تخصه. وهذا شبيه بمن يقول إن فنّ النجار يمكن أن يحلّ في المزمارة؛ إذ يجب أن يستخدم الفنّ آلاته الخاصة به، وأن تستخدم النفس البدن المناسب لها (المقصود أنه لا يقبل أي جسم أي صورة كيفما اتفق. انظر كتاب الطبيعة المقالة الثانية الفصل الثاني - ت).

مذهب أن النفس ائتلاف، ومذهب أن النفس عدد متحرك بذاته

ولقد وصل إلينا رأي آخر يختص بالنفس، وهو رأي في نظر كثير من الفلاسفة لا يقل إقناعاً عما ذكرناه من قبل، وهذا الرأي يسوق أدلة كأنها تفسير، حتى شاعت على ألسنة الجمهور (العبارة غامضة في اليونانية وقد اختلف فيها المترجمون، وقد آثرنا تفسير دي كورت الذي وافقه عليه تريكو).

فانصار هذا الرأي يقولون: «إن النفس ضرب من الائتلاف لأن الائتلاف عندهم امتزاج وتركيب بين الأضداد والجسم مركب من الأضداد - ومع ذلك فالائتلاف تناسب ما، أو تركيب بين الأشياء الممتزجة، ولا يمكن أن تكون النفس شيئاً من ذلك - وإيضاً فإن التحريك لا يأتي من الائتلاف، بل من النفس التي يكاد جميع الفلاسفة يعزون إليها هذه الصفة، كأنها من اخصّ صفاتها، والصحة، وعلى العموم الفضائل الجسمية، هي التي يجدر أن نسميها ائتلاًفاً، لا النفس - وهذا بين، إذا أردنا أن نعزو أحوال النفس وأفعالها إلى ائتلاف معين، إذ يكون التناسب عندئذٍ صعباً (العبارة في اليونانية فيها نوع من التورية



بحيث لا تنقل بالضبط إلى العربية - قنواقي).

وكذلك يقال الائتلاف على معنيين: «الأول المعنى الرئيسي، الذي ينطبق على المقادير حين تتحرك ويكون لها وضع، فيدل الائتلاف على تركيب هذه المقادير تركيباً لا يسمح بدخول عنصر آخر مجانس فيها».

والثاني وهو مشتق من الأول، أن الائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة؛ ولكن ليس من المعقول أن يقال عن النفس «إنها أئتلاف بأي معنى من المعنيين السابقين».

ومن السهل جداً أن نرفض القول، بأن النفس تركيب لأجزاء الجسم، فإن أنواع التركيب لأجزاء الجسم كثيرة مختلفة: فبأي جزء من الجسم، أو بأي نوع من التركيب يجب إذن أن ننزل العقل مركباً؟ وماذا نقول في النفس الحساسة، أو النزوعية؟.

وكذلك من التناقض البين، الزعم بأن النفس تناسب بين المزيج، لأن التناسب ليس واحداً في المزيج بين العناصر التي تكون اللحم، وتلك التي تكون العظم، ويترتب على ذلك، وجود نفس عدة موزعة في جميع الجسم، إن صحَّ من جهة أن كل جزء من أجزاء الجسم مركب من عناصر ممتزجة، ومن جهة أخرى، أن علة المزج هو الائتلاف، أعني النفس.

وقد يمكن أيضاً أن نوجه إلى انبأدوقليس السؤال الآتي: «ما دام يزعم أن كل جزء من أجزاء الجسم يقوم على تناسب ما، فهل إذن النفس هي التناسب، أو أن شيئاً آخر هو الذي يضاف إلى الأجزاء؟ وإيضاً هل الوئام هو علة أي امتزاج كيفما اتفق، أم الامتزاج القائم على التناسب؟ وهل الوئام في هذه الحالة التناسب نفسه، أم أنه متميز عنه، وشيء آخر غيره؟ (الوئام بمعنى الصداقة، وفي ترجمة هكس أنها الحب، وفي اليونانية يقال باشتراك على المعنيين - قنواقي).

فهذه إذن هي الصعوبات التي تثيرها هذه المذاهب. ومن جهة أخرى، إذا كانت النفس شيئاً آخر غير الممتزج، فلماذا إذن تتلاشى في نفس الوقت الذي تتلاشى فيه ماهية اللحم، أو الأجزاء الأخرى للحيوان؟

وايضاً، إذا لم تكن النفس تناسباً بين الممتزج، فنرفض على ذلك وجود نفس لكل جزء من أجزاء الجسم، فما الذي يفسد حين تفارق النفس الجسم؟

فمن البين مما ذكرنا أن النفس لا يمكن أن تكون ائتلافاً، ولا أن تتحرك دائرياً. - ولكنها يمكن أن تتحرك بالعرض، كما بينا؛ ويمكن أيضاً أن تتحرك بنفسها: أعني أن الموضوع الذي تحل فيه يمكن أن يتحرك، وإن يتحرك بالنفس. ولا يمكن أن تتحرك في

المكان، بأي شكل آخر. - ويحق لنا أن نشك فيما يخص حركة النفس، إذا نظرنا إلى الحقائق التي سوف نذكرها.

فنحن نقول عن النفس : انها تألم أو تفرح، وتُقدِّم أو تُخاف، وايضاً إنها تغضب، و تحس، وتفكر، وإن جميع هذه الأحوال تظهر لنا كأنها حركات، وقد يستخلص من ذلك أن النفس تتحرك. ومع ذلك فليست هذه النتيجة لازمة، فلو فرضنا أن الألم والفرح أو التفكير حركات، وأن كل حالة من هذه الأحوال هي حركة، وأن هذه الحركة تُحدثها النفس، مثل ذلك الغضب أو الخوف فهو هذه الحركة الخاصة بالقلب، وأن التفكير حركة لهذا العضو، أو لعضو آخر، وأن هذه الأحوال هي كذلك بعضها حركات نُقلة لبعض اجزاء الجسم، وبعضها حركات استحالة (أما بيان أي نوع من الحركة وكيف يكون موضعها فهذا سؤال آخر).

فقولنا إذن إن النفس غاضبة، وهو كمن يزعم أن النفس هي التي تنسج أو تني. فالأولى ولا ريب ألا نقول ان النفس تشفق، أو تتعلم، أو تفكر، بل نقول: ان الانسان هو الذي يفعل ذلك بواسطة النفس. ونحن لا نعني بذلك أن الحركة تكون في النفس. بل انها تنتهي تارة الى النفس، وتصدر عنها تارة أخرى، فالإحساس مثلاً يبدأ من الأشياء الجزئية، والتذكر، على العكس، يصدر من النفس نحو الحركات أو ما يبقى منها إما بقي من الإحساس ( في أعضاء الحس. أما فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد، لانه يمكن أن يفسد تحت تأثير الضعف الناشئ عن الكهولة، ولكنه في الواقع امره يشبه أمر أعضاء الحس : فلو صحت للكهل عين سليمة، لرأي كأوضح ما يرى الشاب، فلا ترجع الكهولة إذن الى تأثير من أي نوع للنفس، بل الى تأثير الشخص الذي توجد فيه، كما يحدث في أحوال السكر والمرض. فالتفكير وتحصيل المعرفة يضعفان إذن، عندما يفسد عضو باطني، وتكن العقل في ذاته لا يفعل، والتفكير، كالحب والبغض، أحوال، لا للعقل، بل لمن توجد فيه، من حيث هي كذلك. ولذلك أيضاً إذا فسد هذا الشخص، لم يكن هناك تذكر، أو حب، لذلك ما نقول إنها ليست أحوال العقل، بل أحوال المركب الذي فسد. أما العقل فانه ولا ريب أكثر الوهية، ولا يتفعل.

ويتبين مما سبق ذكره أن النفس لا تتحرك، فإذا لم تتحرك على الإطلاق، فمن البين أنها لا تحرك نفسها.

ومن أشد الآراء التي عدناها تهافتاً، ذلك الرأي الذي يزعم أن النفس عدد يحرك

نفسه (وسوف يفحص أرسطو الآن عن مذهب زينوقراط الذي يزعم أن النفس عدد يحرك نفسه، كالحال في الائتلاف - ت)، لأن أنصار هذا الرأي يتصدون أولاً للمجالات المترتبة على القول بأن النفس تتحرك.

وايضاً تلك التي تخص الفلاسفة، الذين يذهبون إلى أن النفس عدد. - فكيف يجب أن نتصور وحدة تتحرك؟ (هذا أول الاعتراضات وسوف تليها اعتراضات أخرى) بأي شيء تتحرك هذه الوحدة، وكيف يكون ذلك ما دامت غير اجزاء، وبغير تبائن؟ لأنها اذا كانت في نفس الوقت محركة ومتحركة، فلا بد أن يوجد فيها تبائن.

وايضاً (أول الاعتراض الثاني) مادام انصار هذا المذهب يقولون ان الخط المتحرك يولد السطح، والنقطة الخط، فإن حركات وحدات النفس هي ايضاً خطوط، لان النقطة وحدة تشغل موضعاً، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ في جهة ما، ويشغل موضعاً.

وايضاً (أول الاعتراض الثالث) إذا طرحنا من عدد عدداً، أو وحدة، فالباقي عدد آخر، والنبات وكثير من الحيوانات على العكس، تستمر في الحياة اذا انقسمت، ويظهر أن فيها عين النفس ((في كل جزء) - اضافة من تريكو).

ويظهر مع ذلك أنه ليس من المهم القول بالوحدة أو بالذرة (أول الاعتراض الرابع)، لأن ذرات ديمقريطس اذا أصبحت نغماً، وبقيت كميتها العددية فقط ثابتة، فإنه يجب أن يكون في تلك الكمية عدد من النفط يحرك، وعدد آخر يتحرك، كما يتصل في المتصل. فما ذكرناه عن الذرات لا يتوقف على فرقي في كبرها أو صغرها، بل في أنها كمية عددية فقط؛ وايضاً فانه من الواجب أن يكون هناك شيء يحرك وحدات النفس، ولكن اذا كان المحرك في الحيوان هو النفس، فيجب أن يكون كذلك في العدد، فلا يكون المحرك والمتحرك هما النفس، بل المحرك فقط. وكيف إذن يمكن أن تكون هذه العلة وحدة؟ فيجب أن يكون هناك فرق بين هذه الوحدة وبين غيرها. ولكن النقطة الرياضية هل يميزها شيء آخر إلا الوضع؟

ومن جهة أخرى (أول الاعتراض الخامس) إذا كانت وحدات الجسم ونقطه متميزة ((عن وحدات النفس) - اضافة من تريكو وهكس) فان وحدات النفس تكون في نفس المكان ((الذي تكون فيه نقط الجسم) - اضافة من تريكو). فكل وحدة تشغل مكان نقطة. فما الذي يمنع، إذا كان في نفس المكان نقطتان، أن يكون هناك عدد لانهائي من النقط؟ لأن المكان الذي تشغله الأشياء إذا كان غير منقسم، فالأشياء لا تنقسم كذلك. واذا كانت نقط

الجسم، على العكس، هي عين عدد النفس، وبمعنى آخر إذا كان عدد نقط الجسم هو النفس، فلماذا لا يكون لجميع الأجسام نفس؟ فجميع الاجسام يظهر أنها تحتوي على نقط، بل عدد لا نهائي منها. وأيضاً كيف يمكن أن تنقسم هذه النقط، وتنحل عن الأجسام، هذا إذا سلمنا بأن الخطوط لا تنحل الى نقط؟

تابع مذهب أن النفس عدد متحرك بذاته  
- مذهب أن النفس موجودة في كل شيء - وحدة النفس

لقد انتهى زينوقراط كما ذكرنا من قبل (وفي النص اليوناني زينوقراط غير مذكور، ولم يذكر هكس في ترجمته، على خلاف تريكو الذي يريد توضيح النفس)، من جهة، الى اعتناق نفس المذهب الذي يقول به الفلاسفة الذين يجعلون النفس جسماً لطيفاً، ومن جهة أخرى فإنه يحتذي مثال ديمقريطس فيذهب إلى أن حركة الحيوان تنشأ من النفس، فيقع بذلك في صعوبات تخصه. فإذا صح أن النفس تنقسم في جميع الجسم الحساس، فبالضرورة يشغل جسمان نفس المكان، ما دامت النفس جسماً. وأولئك الذين يزعمون أن النفس عدد، يجب أن يسلموا بوجود نقط كثيرة في النقطة الواحدة، أو أن لكل جسم نفساً، إلا إذا كان العدد الذي يوجد في الجسم هو عدد مختلف اختلافاً تاماً عن مجموع النقط الموجودة من قبل في الجسم. (ترجمة الجملة السابقة عن هكس لوضوحها).

ونتيجة أخرى: يتحرك الحيوان بالعدد على النحو الذي ذكرناه عن ديمقريطس فما الفرق بين قولنا ذرات صغيرة، أو وحدات كبيرة، أو وحدات متحركة على كل حال (أي سواء أكانت ذرات ديمقريطس، أم وحدات زينوقراط فعلى أي حال ليس هناك سبب للحركة - ت)، فإن حركات الحيوان ترجع بالضرورة الى حركات هذه الذرات أو الوحدات.

وابيضاً فإن الذين يجمعون في تعريفهم بين الحركة والعدد (هو زينوقراط لأن عنده النفس عدد يحرك نفسه - ت) ينتهون الى هذه الصعوبات، والى غيرها من نوعها، إذ بهاتين الصفتين، لا يكون من المستحيل تعريف النفس فقط؛ بل يستحيل كذلك بيان الخواص اللازمة لها، ويتضح ذلك إذا حاولنا أن نبدأ من هذا التعريف، لبيان احوال النفس وفعالها؛ كالاستدلال، والاحساس، واللذة، والألم، وغير ذلك، فإنه كما ذكرنا من قبل ليس من

السهل تصور هذه الأحوال، عن هذه الصفات (العدد والحركة - ت).

فهذه هي الضرب الثلاثة التي عرّف بها القدماء النفس : فبعضهم عرّفها بأنها أولى ما يحرّك، وذلك لأنها شيء، يتحرك بنفسه؛ وعرّفها بعضهم الآخر بأنها اللفظ الأجسام، أي أبعدّها عن الجسميّة. ولكننا قد بينا؛ بما فيه الكفاية، مبلغ الصعوبات والمتناقضات التي تؤدي إليها هذه المذاهب. ويبقى أن نفحص بأيّ حق يزعمون أن النفس مركبة من العناصر (في اصطلاح قدماء المترجمين العرب، العنصر هو الاسطقس، وهو نفس اللفظة اليونانية. جاء في تلخيص حنين بن اسحاق لكتاب النفس : «ورد عليهم ايضاً فقال: انكم لما صيرتم النفس مركبة من الاستقصات، كانت حجّتكم على ذلك أن قلتم: انا لما رأينا العلم لا يكون إلّا بالشبيه، أي يكون العالم شيئاً بالمعلوم، قلنا: ان النفس مركبة من الاسطقسات، لأنها تعلم الأجسام المبسوطة والمركبة. وهذه حجة منكّرة...» - الاهواني).

والعلة التي يذكرونها هي أن هذا المذهب يسمح للنفس أن تدرك الموجودات، وتعرف كل واحد منها. إلا أن هذا الرأي يُفضي بالضرورة إلى مجالات كثيرة. فهم يقولون ان الشبيه يعرف بالشبيه. فكأنهم يفترضون أن النفس وموضوعاتها شيء واحد. غير أن العناصر ليست هي موضوعات النفس الوحيدة؛ فالتنفس تعرف اشياء أخرى كثيرة، أو قل إنها تعرف عدداً لا يحصى من الأشياء، وهي تلك المركبة من العناصر - فلنسلم بأن النفس قادرة على معرفة وادراك العناصر المكوّنة لجميع هذه المركبات، فبأيّ شيء يدرك المركب، أو يعرف مثلاً، ما الله؟ أو الانسان؟ أو اللحم؟ أو العظم؟ أو أي مركب آخر؟ فكل منها لا يتركب من عناصر اجتمعت بتناسب وتاليف مخصوصين، كما يقول انبادوقليس نفسه: عن العظم. «ثم تلقت الأرض الطيبة في فجواتها الواسعة» جزأين من ثمانية أجزاء عن نستيس Nestis - الساطعة) «واربعة عن إفيسستوس - إلهة النار Hephaistos - فتولدت العظام البيضاء».

فنحن لانجد أية فائدة من وجود العناصر في النفس، بدون أن نضيف إليها التناسب والتركيب. فكل عنصر (أي كل عنصر من العناصر الموجودة في النفس - ت) يعرف شبيهه إلا أنه لا يوجد شيء يعرف العظم، أو الانسان، إلا إذا كانا أيضاً موجودين في النفس. ولسنا في حاجة إلى بيان ما في ذلك من استحالة، لأن أحداً لا يجسر على القول بوجود الحجر، أو الانسان، في النفس. والأمر كذلك في الخير، والشر، وسائر الأشياء. وأيضاً، فإن الموجود، يقال على أنحاء كثيرة (لأنه يدل على الجوهر، أو الكم، أو

الكيف، أو أية مقولة أخرى، مما سبق أن بيناه) فهل تتركب النفس من جميع هذه المقولات؟ وليس يظهر أن هناك عناصر تعم جميع المقولات. إذن فهل تتركب النفس من هذه العناصر، التي تدخل في تأليف الجواهر فقط؟ كيف إذن تعرف كل مقولة أخرى؟ أو هل يقال، على العكس، أن هناك عناصر و مبادئ خاصة لكل جنس (الجنس الأخير أي المقولة - ت)، تتركب النفس منها؟ فتكون حينئذ، كما، وكيفاً، وجوهرأ في آن واحد. إلا أنه يستحيل أن يخرج عن عناصر الكم جوهر ليس كما.

هذه إذن هي الصعوبات التي يواجهها من يزعمون أن النفس مركبة من جميع العناصر. وهناك صعوبات أخرى من نوعها يؤدي إليها مذهبهم. - ومن التناقض إلى جانب ذلك، أن يذهبوا إلى أن الشبيه لا يفعل بالشبيه، مع أنهم من جهة أخرى يزعمون أن الشبيه يدرك بالشبيه، وأن الشبيه يعرف بالشبيه، لأن الحس، وكذلك التفكير والمعرفة، طبقاً لمبادئهم، هي الانفعال والحركة.

وهناك صعوبات ومشكلات كثيرة يثيرها انقووم، كما يذهب أنبادوقليس من أن كل عنصر يعرف بعناصره الجسمية (أي التي توجد في الكائنات الحية)، وبالإضافة إلى شبيهه. ويؤيد ذلك ما سوف نذكره: لأن جميع أجزاء جسم الحيوان المركبة من الأرض فقط، كالعظام مثلاً، والأوتار، والشعر، لا تدرك، فيما يظهر، شيئاً على الإطلاق. وبناءً على ذلك لا تدرك حتى العناصر التي تشبهها، كما يجب أن يلزم عن ذلك. وفوق ذلك فإن كل عنصر (في الأصل مبدأ، وفسرها تريكو بأن المقصود عنصر، وجمع هكس بينها فقال مبدأ عنصري Elemental principle) يكون نصيبه من الجهل أكثر من العلم، لأن كلا منها يعرف شيئاً ويجهل الكثيراً وهو في الواقع يجهل كل ما عدا هذا الشيء الواحد.

بل يترتب على ذلك، على الأقل في مذهب أنبادوقليس أن أكثر الموجودات جهلاً هو الله، لأنه الوحيد الذي لا يعرف أحد العناصر، نعي الكراهية، على حين أن الموجودات الفانية، المركبة من جميع العناصر، تعرفها جميعها.

وعلى العموم إذا كان كل شيء إما عنصراً أو مركباً من عنصر، أو عدة عناصر، أو جميعها، فلماذا لا تكون هناك نفس لكل موجود؟ ويترتب على ذلك بالضرورة أن كل شيء يعرف إما عنصر، أو بعض العناصر، أو جميعها.

وقد نسأل أيضاً ما هو المبدأ الموحد للعناصر في النفس؟ فإن العناصر تكون في مقابل المادة، على حين أن الفاعل الرئيسي، هو العلة التي توحدّها، أيّاً كانت هذه العلة.

فإذا كان هناك شيء أعلى من النفس، وبحكمها، فهذا استحال، بل هذا أشد استحالة  
فيما يختص بالعقل؛ فمن الصواب التسليم بأن يكون العقل بطبعه أولياً وحاكماً، إلا أنه في  
هذا المذهب العناصر هي أول الموجودات.

ومع ذلك فإن جميع هؤلاء الفلاسفة سواء من يقول منهم بأن النفس من العناصر،  
بسبب معرفتها للموجودات، وادراكها لها، أم من يعرف النفس بأنها أولى ما يُحرك، لا  
يتحدث أي فريق منهم عن جميع أنواع النفس. ذلك أن جميع الكائنات التي تحس لا  
تتحرك، إذ يظهر في الواقع، أن بعض الحيوانات، تظل ساكنة في المكان. ومع ذلك يبدو أن  
هذه الحركة، هي الوحيدة التي يمكن للنفس أن تُحرك بها الحيوان. والأمر كذلك بالنسبة  
للفلاسفة الذي يجعلون العقل، وقوة الحس ابتداء من العناصر، إذ يبدو هناك أيضاً أن  
النبات يعيش دون مشاركة في النقلة، أو الاحساس، وأن عدداً كبيراً من الحيوان لا يوجد  
عنده التفكير. وحتى لو سلمنا بهذه الأمور، ووضعنا العقل كالحال في قوة الحس، جزءاً من  
النفس، بفرض أنه كذلك، فإن المذهب لا ينطبق على كل نفس باطلاق، ولا على نفس  
واحدة بأكملها.

المذهب الأورفي. أما المذهب الموجود في الأشعار المسماة بالأورفية، فإنه عرضة  
لنفس الاعتراض: فالنفس كما يقولون، تنفذ من العالم الخارجي إلى الكائنات، عند  
تنفّسها، وتحملها أجنحة الرياح، إلا أنه يستحيل أن يحدث ذلك للنبات، ولا لبعض  
الحيوانات لأنها لا تنفّس كلها. وقد غاب هذا الأمر عن أصحاب هذا الاعتقاد. وحتى إذا  
وجب أن نجعل النفس من العناصر، فليس من الضروري أن تكون من جميعها، إذ يكفي  
أحد الطرفين المتقابلين أن يحكم على نفسه، وعلى ما يضاده، فنحن نعرف بالمستقيم المستقيم  
والمنحني، لأن المسطرة تحكم عليها معاً، وعلى العكس من ذلك لا يحكم المنحني على نفسه،  
ولا على المستقيم.

ليست النفس ممتزجة بالعالم. وهناك بعض الفلاسفة يزعمون أن النفس ممتزجة  
بالعالم كله. ولعل من هنا قد جاء ما ذهب إليه طاليس من أن كل شيء مملوء بالآلهة. - إلا  
أن هذا الرأي يثير بعض الصعوبات: فلماذا لا تكون النفس حيواناً، عندما تكون حاضرة  
في الهواء، أو النار، كما تفعل ذلك عندما توجد في الممتزجات من هذه العناصر؛ مع أنها في  
الحالة الأولى يظهر أنها أفضل؟ (وقد نسأل أيضاً بهذه المناسبة: لماذا تكون النفس التي  
توجد في الهواء أفضل، وأكثر خلوداً من تلك التي توجد في الحيوان؟). مهما يكن جوابنا عن

ذلك، فإن النتيجة تنتهي الى تناقض وبطلان، لأن القول بأن النار أو الهواء حيوان، من أشد الآراء تناقضاً والامتناع عن إطلاق لفظ الحيوان على ما يحتوي النفس تناقض ايضاً. ويظهر أن اعتقاد هؤلاء الفلاسفة في وجود نفس العناصر، يرجع إلى أن الكل ينطبق على الأجزاء وبجائستها، فيلزمهم من ذلك التسليم بأن النفس الكلية مطابقة ايضاً لأجزائها، ومجانسة لها، إذ يرجع الفضل في وجود نفس في الحيوان إلى اخذها جزءاً من المحيط؛ ولكن إذا كان الهواء المتنفس متجانساً، على حين أن النفس غير متجانسة، فمن الواضح أن جزءاً فقط من النفس يوجد في هذا الهواء، ولا يوجد الجزء الآخر. فبالضرورة إذن إما أن تكون النفس متجانسة الأجزاء، وإما أنها لا توجد في أي جزء على الإطلاق.

ويظهر جلياً مما ذكرنا، أن المعرفة ليست من صفات النفس، من حيث إنها مركبة من العناصر؛ وليس من الصواب كذلك ولا من الحق، أن نزعّم بأن النفس متحركة. ولكن من حيث إن المعرفة صفة للنفس، وكذلك الاحساس، والظن والشوق، والإرادة، والنزوع على العموم، وإن الحركة المكانية تحصل ايضاً في الحيوان بسبب النفس، وكذلك النمو والنضج والإضمحلال، فهل تتعلق كل حالة من هذه الأحوال بالنفس كلها؟ وهل بواسطتها كلها نفكر، ونحس، ونتحرك، ونفعل الافعال الأخرى، أو نفعل بها، أو أن هذه الأعمال المختلفة يجب أن تُعزى إلى أجزاء مختلفة؟

ثم الحياة ذاتها هل توجد في جزء واحد معين فقط، أو في عدة أجزائها، أو في جميعها، أو هل للحياة علة غير ذلك؟

ويذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس منقسمة، وأن جزءاً منها يفكر، على حين أن الجزء الآخر يشناق. ماذا إذن يوحد النفس (في الاصل اليوناني يجمع النفس أي يجعل أجزائها متصلة ببعضها ببعض sunekhei - قنواي) إذا كانت بطبيعتها منقسمة؟ ليس هو الجسم بكل تأكيد. فيظهر على العكس، أن النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم، لأنها إذا ما فارقت، تبدد الجسم وفسد. وعلى ذلك إذا كان هناك مبدأ آخر يحقق وحدة النفس، فالأولى أن تكون النفس ذاتها هي هذا المبدأ.

ولكن يجب أن نبحث ها هنا هل هذا المبدأ واحد أو كثير الأجزاء؟ فإن كان واحداً فلماذا لا نعزو الوحدة مباشرة إلى النفس ذاتها؟ وإن كان منقسماً فعلياً أن نبحث من جديد، ما علة الوحدة؟ وهكذا يمضي البحث إلى ما لا نهاية له.

وقد نسأل ايضاً، فيما يختص بأجزاء النفس ما قوة كل منها المؤثرة في الجسم؟ لأنه



إذا كانت النفس كلها هي التي تحفظ وحدة الجسم كله، فبترتب على ذلك أن كل جزء منها يحفظ وحدة جزء من أجزاء الجسم. وهذا ظاهر الاستحالة؛ فأي جزء يحقق العقل وحدته، وكيف يحققها؟ من العسير حتى أن نتصور ذلك.

النفس في النباتات. وتدل المشاهدات كذلك على أن النبات يستمر في الحياة إذا انقسم. وكذلك بعض الحشرات، فيبدو كأن في الأجزاء انفساً، تخصها بالتنوع لا بالعدد، إذ أن كل جزء منها يحفظ الإحساس والحركة المكانية زمنياً ما، أما أنها لا تستمر على هذه الحال، فليس هذا بغريب، إذ ليس لها الأعضاء الضرورية لحفظها الطبيعي، ومع ذلك فإن جميع أجزاء النفس توجد في كل جزء مبتور، وإن أنفس الأجزاء المبتورة تتجانس فيما بينها وبين النفس كلها. وهذا دليل على أن أجزاء النفس المختلفة لا ينفصل أحدها عن الآخر، على حين أنه على العكس، تنقسم النفس كلها. - ويظهر أن المبدأ الذي يوجد في النبات هو أيضاً ضرب من النفس؛ لأن هذا المبدأ هو الوحيد الذي يشترك فيه الحيوان والنبات. وقد ينفصل عن مبدأ الحس، على حين أنه لا يمكن أي موجود بغيره أن يحس.

اقول: انتهى ما في كتاب النفس لأرسطو في نقل الآراء في النفس ونقدها، وسيأتي تأويل كثير من الآراء المتقدمة في النفس وتصحيحها، وتزييف نقدها.

ويجب الاعتناء التام بطائفة من الكلمات القصار فيها نقلناها أيضاً وهي: «النفس إذ تحرك نفسها، تحرك الجسم أيضاً لأنها متداخلة به». «نفس العالم موجودة قبل جسمه». «العالم حيوان». «التوازي بين العالم والنفس الانسانية هو شرط المعرفة». «التعقل هو نفس المعقولات». «نفس العالم من الطبيعة التي تسمى بالعقل». «العقل هو المقصود في الدائرة». «حركة العقل التعقل». «حركة النفس هي جوهرها». كل بدن له صورة وهيئة تخصه». «الصحة - وعلى العموم الفضائل الجسمية - هي التي يجدر أن نسميها اثتلاقاً». «كل جزء من أجزاء الجسم يقوم على تناسب ما». «العقل لا يفعل ولا يفسد». «النفس تنفسي في جميع الجسم الحساس». «النفس جسم نطيف». «النفس أولى ما يحرك». «النفس اللطيف الأجسام، أي أبعدها عن الجسمية». «بأي شيء يدرك النفس المركب، أي كيف يدرك النفس المركب؟». «النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم».

وأما التأويلات فسنذكرها بعد نقل كلام الشيخ من الشفاء في آراء الأوائل في النفس ونقدها. ولا يخفي عليك - كما اشرنا إليه - أن ما أتى به في الشفاء كأنه ناظر الى كتاب النفس لأرسطو، ولذا تجده بياناً وتفسيراً له، على أن في نقل ما في الشفاء وتعليقاتنا عليها

قوائد، وأن تأويلات صاحب الأسفار الآتي نقلها هي على حذاء ما في الشفاء . فعليك بما افاده الشيخ في الشفاء من الآراء وهي ما يلي:

ز - قال الشيخ في الفصل الثاني من أولى كتاب النفس من الشفاء ما هذا لفظه: «في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقصه: فنقول قد اختلف الأوائل في ذلك لانهم اختلفوا في المسالك اليه: فمتمهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة، ومتمهم من سلك اليه من جهة الإدراك، ومتمهم من جمع بين المسلكين، ومتمهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة.

فمن سلك منهم جهة الحركة فقد كان تخيل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن محرك وان المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته وكانت النفس محركاً أولية اليها يتراقى التحريك من الأعضاء والعضل والأعصاب فجعل النفس متحركة لذاتها وجعلها لذلك جوهرًا غير مانت معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت. قال ولذلك ما كانت الأجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيها دوام حركتها. فمتمهم من منع أن تكون النفس جسماً فجعلها جوهرًا غير جسم متحركاً لذاته. ومتمهم من جعلها جسماً وطلب الجسم المتحرك بذاته. فمتمهم من جعل ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريا ليسهل دوام حركته، وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس و ان التنفس غذاء للنفس، وان النفس تستبقى به النفس بادخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذاتها كما يرى من حركة الهباء دائماً في الجو فلذلك صلحت لأن تحرك غيرها. ومتمهم من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها. ومتمهم من جعل النفس ناراً ورأى أن النار دائم الحركة.

وأما من سلك طريق الإدراك فمتمهم من رأى أن الشيء انها يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدء له فوجب أن يكون النفس مبدءً فجعلها من الجنس الذي كان يراه المبدء إما ناراً أو هواءً أو أرضاً أو ماءً. ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطقة التي هي مبدء التكوّن. وبعضهم جعلها جسماً بخارياً إذ كان يرى أن البخار مبدء الأشياء على حسب المذاهب التي عرفت. وكل هؤلاء كان يقول إن النفس انها تعرف الاشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجمعها. وكذلك من رأى ان المبادي هي الأعداد فانه جعل النفس عدداً. ومتمهم من رأى أن الشيء انها يدرك ما هو شبيهه، وأن المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس مركبة من الاشياء التي يراها عناصر. وهذا هو قول انبازقلس فانه قد جعل

النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة. وقال انها تدرك النفس كل شيء شبهه فيها.

وأما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا ان النفس عدد متحرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي متحركة لذاتها لأنها محرّكة أولية.

وأما الذين اعتبروا أمر الحياة غير ملخص فمنهم من قال: «ان النفس حرارة غريزية لأن الحياة بها». ومنهم من قال: «بل برودة وإن النفس مشتقة من النفس والنفس هو الشيء المبرد، ولهذا ما يتبرد بالاستنشاق» ليحفظ جوهر النفس. ومنهم من قال: «بل النفس هو الدم لأنه اذا سُفِح الدم بطلت الحياة». ومنهم من قال: «بل النفس مزاج لأن المزاج مادام ثابتاً لم تتغير صحة الحياة». ومنهم من قال: «بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لأننا نعلم أن تأليف ما يحتاج اليه حتى يُكوّن من العناصر حيوان، ولأن النفس تأليف فلذلك قيل الى المؤلفات من النعم والأرايح والطعوم وتلتذ بها».

ومن الناس من ظن أن النفس هو الآله - تعالى عما يقوله الملحدون -، وأنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً وفي شيء نفساً وفي شيء عقلاً سبحانه وتعالى عما يشركون. فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الأقدمين في امر النفس وكلها باطلة. انتهى كلام الشيخ في تعديد الأقوال في النفس.

اقول: عبارة الشفاء المطبوعة على الحجر مغلوبة مشوهة جداً، وما نلقناها هي من نسخة مصححة منه غاية الاتقان بعرضها حين تدريسنا اياه على عدة نسخ مخطوطة غير واحدة منها مصححة بالاجازة المرسومة عند القدماء، على انها كانت قد صحّحت ايضاً عند غير واحد من اساطين الفن؛ وبالجملة عباراته التي لا دغدغة فيها هي ما اهدينا اليك. ونقول في توضيح بعض جملها:

قوله: «ومنهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة»: أي غير ملخص كما يفسره في ذيل العبارة بقوله: «واما الذين اعتبروا امر الحياة غير ملخص».

قوله: «ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركاً بذاته» لأنه ظن أن المحرك يجوز أن يتحرك وان لم يتحرك لا يجوز ان يُحرَّك .

قوله: «فمنهم من منع أن تكون النفس جسماً»: اي من الذين قالوا: «ان النفس متحركة بذاتها ومحرّكة بذاتها».

قوله: «فمنهم من جعل ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريا»: اي فمنهم من

جعل هذا الجسم المتحرك وهو النفس من الأجزاء الصغار الصلبة التي لا تتجزى كريا  
فالأجرام هي تلك الأجزاء.

وقوله: «ان النفس تستبقى به النفس» بفتح الفاء في الاول وسكونها في الثاني.  
قوله: «ومنهم من قال: «انها ليست هي النفس»؛ اي ان تلك الاجرام التي هي  
الأجزاء التي لا تتجزى ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس، والنفس في تلك  
الاجزاء، وتدخل النفس البدن بدخول تلك الأجزاء.

قوله: فمتمهم من رأى أن الشيء انها يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدء له، المراد  
بالمبدء هو العلة فهو متقدم على المدرك بالتقدم الرتبي. ويفهم منه أن اعتقاد هذا القائل ان  
المدرك لا محالة يجب أن يكون علة لمدركاته. ولهذا القول شأن ينبغي أن يعتني به في مسائل  
الحكمة المتعالية في معرفة النفس وادراكها. وهذا الشأن مما يؤيد تأويلات صاحب الاسفار  
الآتية.

قوله: على حسب المذاهب التي عرفتها. على الخطاب. وكان الفصل الثاني من الفن  
الثالث من طبيعيات الشفاء في اقتصاص تلك المذاهب وفيه البحث عن مذهب البخار.  
والفصل الثالث منه في نقض تلك المذاهب وفيه نقض مذهب البخار<sup>١</sup>.

ثم ما نقله عنهم بقوله: «وكل هؤلاء كان يقول ان النفس تعرف الانبياء كلها لأنها  
من جوهر المبدء لجميعها» كلام بعيد الغور لانه ما لم يكن بين المدرك ومدركه مناسبة فكيف  
يدركه؟ وبالمشابهة يدرك ويعرف التشبيه بالشيء؛ فنعلم ما قالوا من أن النفس انها تعرف  
الانبياء كلها لأنها من جوهر المبدء لجميعها. وهذا الكلام الكامل يؤيد ايضاً التأويلات  
الآتية. والبحث عن المناسبة يأتي في ذي قبل - انشاء الله تعالى - . وقد اشار الشيخ اليها  
في الفصل التاسع من النمط الثامن من الاشارات بقوله: كل مستلذ به فهو سبب كمال  
يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير الخ. وكذلك المولى الصدرء في الفصل الثاني من  
عاشر نفس الاسفار<sup>٢</sup>. حيث قال: «إن سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير  
عائق وحصول كمالها من غير آفة، ولا شك ان كل كمال كل شيء ما هو من باب نوعه  
وجنسه». وسابع فاتحة مصباح الانس في ذلك ايضاً<sup>٣</sup>.

١. الشفاء . الطبع الاول من الحبرى . ج ١ . ص ١٨٨ - ١٩٢ .

٢. الاسفار . الطبع الاول . ج ٤ . ص ١٢٩ .

٣. مصباح الانس . الطبع الاول ص ٣٩ .

قوله: «وكذلك من رأى أن المباديء هي الأعداد فإنه جعل النفس عدداً» قال في الفصل الاول من المقالة الثالثة من آلهيات الكتاب في ان مقولتي الكم والكيف هل هما من الجواهر أو الأعراض : واما أصحاب العدد فأنهم جعلوا هذه مباديء الجواهر إلا أنهم جعلوها مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مباديء المباديء<sup>(١)</sup>.

قوله: «ومنهم من رأى ان الشيء انها يدرك ما هو تشبيه الخ» لا يخفى عليك أن لهذا الكلام ايضاً شأنًا. وهو عبارة عن المناسبة المذكورة. والمدرك معتد، والمدرك غذائه ولا بد أن يكون بين المعتدي وغذائه من شبهة ومناسبة. ونعم ما قال: «من ان المدرك بالفعل تشبيه المدرك بالفعل».

قوله: «فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة» جعل النفس مركبة من الاشياء التي يراها عناصر. لأن مدركات النفس مركبة منها. وكان انبعاثها من معتقد العناصر أصولاً لتكون والبقاء في العالم فيشمل الغلبة والمحبة فالكون منوط بالعناصر الاربعة والبقاء بدفع المناقر وجذب الملائم وهما منوطان بالغلبة والمحبة، وبعبارة أخرى المحبة بمعنى الباعثة للتركيب، والغلبة بمعنى الحافظة للتركيب. والكلام في المحبة والغلبة مذكور في الفصل الخامس من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء<sup>(٢)</sup>. والمحقق اللاهيجي فسر الغلبة والمحبة بالغضب والشهوة، والمآل واحد.

قوله: «فهى عدد لانها مدركة الخ»، اي النفس مدركة وكل مدرك يجب أن يكون مبدء المدركة والمبدأ هو العدد فيجب أن يكون النفس عدداً. والنفس متحركة لذاتها لانها محركة أولية وقد سلف أن كل محرك متحرك.

قوله: «واما الذين اعتبروا أمر الحياة غير ملخص» أي هؤلاء لما وصلوا الى معرفة النفس من مسلك الحياة جعلوها من سنخ الحياة ومقوماتها ولوازمها ومعداتها وممدااتها.

قوله: «ومن الناس من ظن ان النفس هو الآله الخ» هذا الكلام يستش من راحة الحقيقة ايضاً. ولعل هذا القائل ذهب الى أن النفس في ارتقائه تتصف بصفاته سبحانه وتصير خليفة وتتصرف باذنه في مادة الكائنات وينال قربي النوافل والفرائض. وهذا الكلام هو نحو ما قاله الشيخ في آخر الآلهيات من هذا الكتاب: «ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة

١. الأسفار. الطبع الأول. ج ٢. ص ٤٢.

٢. الشفاء. الطبع الأول. ج ١. ص ١٩٨.

وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية. ومن اجتمعت لسمعتها الحكمة النظرية فقد سعد. ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً انسانياً وكاد أن يحلّ عبادته بعد الله تعالى وهو سلطان العالم الارضي وخليفة الله فيه».

وفي نسخة: وكاد أن يحلّ عبادته بعد الله تعالى، وإن يفوض إليه أمور عباد الله، وهو سلطان الخ.

ثم إن الشيخ ومن تقدمه زماناً لم يذكروا القول بأن حقيقة الانسان اجزاء اصلية في هذا البدن - الى آخر ما اسنده في كشف الفوائد الى المحققين من المتكلمين - فلم يكن في الأوائل من هو قائل به فهو قول مستحدث من طائفة من المتكلمين المتأخرين. ولعل المراد من الأجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره هو الصورة الفعلية الانسانية المتحققة من صور مدركاتها النورية العلمية وملكاتهما الفاضلة الصالحة العملية. وأما اجزائها غير الاصلية فهي التي تتبدل وتتغير من حين تكونها الى انتقالها من هذه النشأة بحسب أطوارها الوجودية الطبيعية في مدى سني عمره. ولا ريب ان تلك الصورة اعني الأجزاء الاصلية لا تصير مأكولة لحبوان ولا تتصرف فيها المدة والمادة وهي باقية أبدية فهي صورة روحانية وجسمانية معاً على حسب ما تصوّرت وتكونت من العلم والعمل، وسيأتي زيادة ايضاح في ذلك في العيون الآتية.

وألسنة الروايات في بيان حقائق المعارف ناطقة على وجوه معجبة مذهشة دالة على انهم عليهم السلام أمراء الكلام فيلقون المعاني في كسوة الالفاظ على هيئة لا يحرم من تلك الموائد والمآدب متقشف ولا متبحر، كما ترى انموذجاً من ذلك في تفسير العياشي عن حفص بن غياث قال شهدت المسجد الحرام و ابن ابي العوجاء يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»<sup>(١١)</sup>، ما ذنب الغير؟ قال: «وَمَحَكَ هِيَ هِيَ، وَهِيَ غَيْرُهَا»؛ فقال: «فمثل لي ذلك شيئاً من امر الدنيا، قال: «نَعَمْ أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَذَ لَبَنَةً فَكَسَرَهَا ثُمَّ رَدَّهَا فِي مَلْبَنِّهَا فَهِيَ هِيَ وَهِيَ غَيْرُهَا»<sup>(١٢)</sup>. والمعتكف على الظاهر يكتفي به ثم يفرط القول في من فهم مغزاه وبلغ قصواه وقد نهاه الكتاب والسنة عن التعنت والتهتك، وامره بالتدبر والتثبت، فافهم.

١. النساء: ٥٦.

٢. بحار الأنوار، الطبع الاول، ج ٣، ص ١٩٩.

وكما أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً وينطق بعضه ببعض ، كذلك الأحاديث يعطف بعضها على بعض كما هو المروي عن الامام الصادق عليه السلام: «أحاديثنا يعطف بعضها على بعض فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتهم، وإن تركتموها ضللتهم وهلكتم فخذوا بها وأنا بتجاتكم زعيم»<sup>(١)</sup>. فطريق النجاة هو ما يستفاد من الآيات والأخبار الواردة في المعاد مفسراً بعضها ببعض ومعطوفاً بعضها على بعض لا العكوف والجمود بظاهر آية واحدة أو رواية فاردة فعندئذ يمتاز الحق عن الباطل والصواب عن الخطأ.

والظاهر لفظ «الأجزاء الأصلية» ليس بمنطوق به في أثر، بل هو مما اصطلاح عليه بعض من المتكلمين وتبعه الآخرون، وما هو منطوق به في الرواية كلمة «الطينة» ففي الكافي بإسناده إلى عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الميت، يبلى جسده؟ قال: «نعم، حتى لا يبقى لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق أول مرة»<sup>(٢)</sup>.

وكأن الاصطلاح على الأجزاء الأصلية أخذ من نحو هذا الحديث المذكور، ويؤيدنا ما قاله صاحب البحار توضيحاً للحديث المذكور بعد نقله، من أن «هذا يؤيد ما ذكره المتكلمون من أن تشخص الانسان أنها هو بالأجزاء الأصلية ولا مدخل لسائر الأجزاء والعوارض فيه».

وكذلك تفوه صاحب البحار في عدة مواضع في معاده : منها في بيان ما في آخر سورة يس من الآيات: «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ، الآيات»<sup>(٣)</sup>؛ في رد الشبهة المعروفة بشبهة الأكل والمأكول حيث قال: «ان في الأكل أجزاء أصلية وأجزاء فضلية، وفي المأكول كذلك؛ فإذا أكل انسان انساناً صار الأصلي من أجزاء المأكول فضلياً من أجزاء الأكل، والأجزاء الأصلية للأكل هي ما كان له قبل الأكل، والله بكل شيء عليم يعلم الأصلي من الفضلي فيجمع الأجزاء الأصلية للأكل وينفخ فيها روحه، ويجمع الأجزاء الأصلية للمأكول وينفخ فيها روحه؛ وكذلك يجمع الأجزاء المتفرقة في البقاع المتبددة في الأصقاع بحكمته الشاملة وقدرته الكاملة»<sup>(٤)</sup>.

١. المعانيص الفاطمية، ص ٢٥.

٢. بحار الانوار، الطبع الأول، ج ٣، ص ٢٠١؛ فصل الخطاب للكرماني، الطبع الثاني، ص ٥٩.

٣. يس: ٧٧. ٤. بحار الانوار، الطبع الأول، ج ٣، ص ١٩٤.

ومنها في رد تلك الشبهة أيضاً في بيان قصة ابراهيم عليه السلام والطير في القرآن الكريم: وإذا قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى الآية»، حيث نقل تقرير الشبهة وجوابها هكذا: «لو أكل إنسان إنساناً وصار غذاء له جزءاً من بدنه فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول، وأياً ما كان لا يكون أحدهما يعينه معاداً بتمامه؛ على أنه لا أولوية لجعلها جزءاً من أحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى جعلها جزءاً من كل منهما. وإيضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً يلزم تنعيم الأجزاء العاصية، أو تعذيب الأجزاء المطيعة. واجيب بأننا نعني بالحشر إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، لا الحاصلة بالتغذية؛ فالمعاد من كل من الآكل والمأكول، الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطرة من غير لزوم فساد.

ثم أوردوا على ذلك بأنه يجوز أن نصير تلك الأجزاء الأصلية في المأكول، الفضلية في الآكل، نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر و يعود المحذور. واجيب بأنه لعل الله يحفظها من أن نصير جزءاً لبدن آخر، فضلاً عن أن نصير جزءاً أصلياً.<sup>(١)</sup>

ومنها في رد شبهة التناسخ حيث جاء فيه: «أن أجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلاً وإن لم يكن نه جزء صوري لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص وشكل معين، فإذا تفرقت اجزأؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم إذا أعيد فأما أن يعاد ذلك الاجتماع والتشكل بعينها أولاً، وعلى الأول يلزم إعادة المعدوم؛ وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الأول بل مثله وحينئذ يكون تناسخاً، ومن ثم قيل: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

فنقول: إنها يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفاً من الأجزاء الأصلية، أما إذا كان كذلك فلا يستحيل إعادة الروح إليه، وليس ذلك من التناسخ، وإن سمي ذلك تناسخاً كان مجرد اصطلاح فإن الذي دلّ على استحالة تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من أجزاء بدنه، وأما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الأصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني»<sup>(٢)</sup>.

١. المصدر: ج ٣، ص ١٩٩.

٢. المصدر: ج ٣، ص ٢٠٢.



ومنها قوله: «ذكر بعض المتكلمين أن تشخص الشخص أنها يقوم بأجزائه الأصلية المخلوقة من المني، وتلك الأجزاء باقية في مدة حياة الشخص وبعد موته وتفرق أجزائه فلا يعد التشخص»<sup>١</sup>.

أقول: ونحو كلماته المذكورة في الأجزاء الأصلية، تجده في مواضع أخرى من البحار، فلا حاجة إلى نقلها. والأجزاء الأصلية كما نقلناه عنه أخيراً، هو قول بعض المتكلمين، ثم شاع وكثر نقله وقائله، حتى قال ما نقلناه عنه أولاً من أن المتكلمين ذكروا أن تشخص الإنسان أنها هو بالأجزاء الأصلية بل لم يقنع الآخر بهذا الحد حتى قال: «هو قول المحققين من المتكلمين». ثم إن تقرير المعاد الجسماني على الوجه المذكور الذي توهموه من الأجزاء الأصلية على زعمهم هو أيضاً نشأة دنيوية لأخروية والآخرة ليستمن جنس هذا العالم، فأين الدار الآخرة؟ والمعاد يجب أن يكون داراً آخرة وفي الدار الآخرة، والحق المبرهن المحقق أن البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس تحدث من المادة بحسب هيآت المادة واستعداداتها كما في الدنيا؛ وأن معاد الإنسان جسماني وروحاني معاً بالبيان المبين المستبين الآتي ذكره، وكذا في تحقيق التناسخ سرُّ سياقي بيانه؛ على أن في زعم ذلك البعض من المتكلمة من أن تشخص الشخص أنها يقوم بأجزائه الأصلية المخلوقة من المني، وكذا في كلماتهم الأخرى في ذلك كما سمعت انحاء إرادات شتى، لا حاجة لنا إلى التعرض بها؛ وما نطق به أهل بيت العصمة والوحي أرفع منزلة واشمخ مقاماً من نحو هذه الموهومات التي كاللعب بالدين.

وفي ثالث الحادي عشر من نفس الأسفار بعد نقل شبهة الآكل والمأكول، قال في دفعها: «واندفاعه ظاهر بما مر من أن تشخص كل إنسان أنها يكون بنفسه لا ببدنه؛ وإن البدن المعتبر فيه أمر مبهم لا تحصل له إلا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة، ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً أن يكون الجسم الذي منه صار مأكولاً لسبع أو إنسان آخر محشوراً، بل كل ما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذي كان. فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعث أبدان من القبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه، أو هذا بهمان بعينه، أو هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان؛ ولا يلزم من ذلك أن يكون غير مبدل الوجود والهوية، كما لا يلزم أن يكون مشوه الخلق والأقطع

والأعمى والهرم محشوراً على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد في الأحاديث. والمتكلمون عن آخرهم أجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته».

ثم بعد نقل بعض من السبب الأخرى من شبه الجاحدين لحشر الأجساد ودفعها - قال: «اما المتكلمون فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها ليس في وسعهم التفصي عن أمثال هذا الاشكال» ثم أخذ في الطعن عليهم بقوله: «ثم العجب أن أكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات، ويتكلمون في الآلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات، ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل خلافيات، وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن، ونظهير القلب عن ادناس الصفات والملكات، بل طلب الرياسة والجاه وارجاع الخلائق الى فتاويهم وحكوماتهم؛ ولأجل ذلك يضررون النفاق ويعدون اهل الحكمة والمعرفة. ومن اعظم الفتن والمصائب أنهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاضعون ويعادون الحكماء والعرفاء أكثر من الخصومة والعدواة مع انكفار واليهود والنصارى، ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقائد المسلمين، وغاية تقويتهم للدين أن يقولوا: «إن الحكمة ضلال واضلال، وإن تعلمها بدعة ووبال، وإن علم النجوم باطل في اصله، وإن الكواكب جمادات، وإن الأفلاك لا حياة لها ولا نطق، وإن الطب لا منفعة فيه، وإن الهندسة لا حقيقة لها، وإن علوم الطبيعيات والآلهيات أكثرها كفر وزندقة وأهلها ملاحدة وكفرة، الى غير ذلك من مقالاتهم وهوساتهم المشحونة بالتدليس والتليس، المخالفة أكثرها لما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير أهلها، وتعظيم النجوم والسماء، والاقسام في كثير من الآيات بها، ومدح الناظرين المنفكرين في خلقها، وذم المعرضين عن آياتها لقوله: الذين يتفكرون في خلق السموات الآية، وقوله: وكأن من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون؛ فإذا جاءوا الى دفع مثل هذه المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في الوحل والطين»<sup>(١)</sup>.

بيان: قوله: «هو أن يبعث أبدان من القبور...»: أي أبدان برزخية من الأبدان

الطبيعية العنصرية، كما صرح بذلك في الفصل السابع من الباب العاشر من كتاب النفس بقوله: «وان الله يبعث من في القبور؛ قبور الأجساد وقبور الارواح أعني الأبدان».

قوله: «إذا رأى أحد كل واحد...» ناظر إلى حديث أبي بصير وهو من غرر الأحاديث، قال أبو بصير سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن ارواح المؤمنين فقال: «في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان». وحقق الامر في ذلك في الموضعين الآخرين من نفس الأسفار أيضاً؛ أحدهما في آخر الفصل الثامن من الباب العاشر وثانيهما في السادس من الباب الخامس<sup>١</sup> وسيأتي الكلام في ذلك في العين الثالثة والرابعين، وتام الكلام فيه في العين التاسعة والخمسين .

وما يناسب نقله في المقام أن أبا الريحان البيروني ذكر في الباب الثالث والسبعين من كتابه في تحقيق ما للهند في حق الميت في جسده والاحياء في أجسادهم ما هذا لفظه: «وكذلك يقول الهند إن في الانسان نقطة بها الانسان انسان، وهي التي تتخلص عند انحلال الأمشاج بالإخراق وتبددها»<sup>٢</sup>. فالنقطة المذكورة الجزء الأصلي من الانسان عندهم، والكلام فيها كالكلام في الأجزاء الأصلية المذكورة.

ثم أخذ الشيخ في نقض تلك الآراء في النفس فقال: «فاما الذين تعلّقوا بالحركة فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسوا السكون، فان كانت النفس تحرك بأن تتحرك فكان لا محالة تحركها علّةٌ للتحريك، فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها فتكون نسبة تحركها بذاتها إلى التسكين والتحريك واحدة فلم يمكن أن يقال انها تحرك بان تتحرك وقد فرضوا ذلك؛ أو يصدر عنها وقد سكنت فلا تكون متحركة بذاتها.

وايضاً فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك، وأنه ليس شيء متحركاً من ذاته فلا تكون النفس شيئاً متحركاً من ذاته.

وايضاً فان هذه الحركة لا يخلو إما أن تكون مكانية أو كمية أو كيفية أو غير ذلك؛ فان كانت مكانية فلا يخلو إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو نفسانية؛ فان كانت طبيعية فتكون إلى جهة واحدة لا محالة فيكون تحريك النفس إلى جهة واحدة فقط؛ وان كانت

١. المصدر، ج ٤، ص ١٢١ و ٦١.

٢. «ما للهند» للبيروني الطبع الأول ص ٤٧٩.

قسرية فلا تكون متحركة بذاتها، ولا يكون ايضاً تحريكها بذاتها؛ بل الأولى أن يكون القاسر هو المبدأ الأول وأن يكون هو النفس؛ وإن كانت نفسانية فالنفس قبل النفس وتكون لا محالة بإرادة فتكون إما واحدة لا تختلف فيكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة، أو تكون مختلفة فتكون كما علمت سكونات لا محالة فلا تكون متحركة لذاتها.

وأما الحركة من جهة الكم فأبعد شيء من النفس، ثم لا يكون شيئاً متحركاً من جهة الكم بذاته بل لدخول داخل عليه، أو استحالة في ذاته.

وأما الحركة على سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة في كونها نفساً فتكون النفس إذا حركت لا تكون نفساً؛ وإما حركة في عرض من الأعراض لا في كونها نفساً، فأول ذلك أن لا يكون تحريكها من نحو تحريكها بل تكون ساكنة في المكان حين تتحرك في المكان؛ والثاني الاستحالة في الأعراض غايتها حصول ذلك العرض، وإذا حصل فقد وقفت الاستحالة.

وايضاً فقد تبين لك أن النفس لا ينبغي أن تكون جسماً والمحرك الذي يحرك في المكان بأن يتحرك نحو ما يحرك فهو جسم لا محالة، فلو كان للنفس الحركة والانتقال لكان يجوز أن تفارق بدنًا، ثم تعود اليه. وهؤلاء يجعلون مثل النفس مثل زييق يجعل في بعض الأجسام فإذا ترجرج تحرك ذلك الجسم ويدفعون أن تكون الحركة حركة اختيارية.

وايضاً فقد علمت أن القول بالهباء هذر باطل، وعلمت أيضاً أن القول بوحدة المبدأ الأسطقي جراف.

ثم من المحال ما قالوه من أن الشيء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراءه، فإنا نعلم ونذكر بانفسنا أشياء لسنا بمبادلها. وأما اثبات ذلك من طريق من ظن أن المبدأ أحد الأسطقيسات، فهو أنا نعلم أشياء ليست الأسطقيسات بوجه من الوجوه مبدأ للأسطقيسات؛ وهو أن كل شيء إما أن يكون حاصلاً في الوجود، وإما أن لا يكون، وإن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية فهذه الأشياء لا يجوز أن يقال إن النار والماء وغير ذلك مبادلها فنعلمها بها ولا بالعكس.

وايضاً إما أن تكون معرفة النفس بها هي مبدأ له أنها تتناول عين ذلك المبدأ، أو تتناول الأشياء التي تحدث عن المبدأ وليست هي المبدأ، أو تكون بكليةها؛ فإن كانت أنها تتناول كليتها وكان العالم بالشيء يجب أن يكون مبدأ له فتكون النفس ايضاً مبدأ للمبدأ، وايضاً مبدأ لذاتها لأنها تعلم ذاتها، وإن كانت ليس تعلم المبدأ ولكن تعلم الأحوال

والتغيرات التي تلحقه فمن ذا الذي يحكم بأن الماء والنار أو أحد هذه مبدأ؟».

أقول: قوله: «انهم نسوا السكون» هكذا جاء في جميع النسخ المخطوطة من الشفاء عندنا. وبعضها مصححة بالعرض والمقابلة والقراءة غاية الإتقان: ونسوا من «ن س ي» ناقص يائي. ونقل صاحب الأسفار عبارة الشيخ هكذا: «إنهم نسوا السكون إلى النفس» بالباء الموحدة من «ن س ب»، وزيادة «إلى النفس»: ونسخ الأسفار التي عندنا كلها متفقة على ذلك أيضاً. والظاهر بل المتيقن أن عبارة الأسفار محرقة. فقرأ بعضهم كلمة نسوا، نسبوا، ثم زاد «إلى النفس» كي تفيد العبارة معنى.

قوله: «انها تُحرك بأن تتحرك»: أي انها تحرك بعلة انها متحركة. فكونها علة للحركة لا يكون علة لكونها متحركة، ويصلح أن يقال: إن النفس تسكن فيجب أن تكون ساكنة.

قوله: «فإن هذه الحركة... أو غير ذلك»: أي حركة وضعية.

قوله: «ولا يكون أيضاً تحريكها بذاتها»: أي بل بقسرها.

قوله: «فالنفس قبل النفس»: لأن المحرك قبل المتحرك.

قوله: «فلا تكون متحركة لذاتها»: أي بل لأجل نفس أخرى.

قوله: «بل لدخول داخل عليه...»: فإن كان بدخول الداخل فهي الحركة الاغetzائية أو التسمن، وإن كان بالاستحالة فهي الحركة التخلخلية أو التكاثفية، وإن كان بخروج شيء فهي الذبولية والفضالية. والمراد على سبيل الاستحالة، الحركة الكيفية.

قوله: «فأما أن تكون حركة في كونها نفساً» عبارة الأسفار جاءت «عن كونها نفساً» مكان «في كونها نفساً» ونسخ الأسفار مطبقة عليها: وكذلك نسخ الشفاء إلا أن واحدة منها جعلت كلمة «عن» أصلاً، وكلمة «في» فوقها بدلاً عنها. وعبارة الكتاب على كلمة عن ظاهرة المعنى ولا غبار عليها؛ وأما معناها على كلمة في فهو أن النفس إذا حركت في كونها نفساً، فمعناه انها لم تكن قبل الحركة نفساً، وإن لم تخل عن تكلف، فتبصر.

قوله: «بل تكون ساكنة في المكان حين تتحرك في المكان» لأن المفروض أن تحريكها تحريك مكاني.

قوله: «فقد وقفت الاستحالة» والحال انها متحركة لذاتها.

قوله: «هو لا يجعلون مثل النفس مثل ذيق...» ناظر إلى ما تقدم من كتاب النفس لا يستطو أن يعنى التلافة ذهب إلى أن النفس تحركت بحسب المذهب الذي وجد فيه - إلى قوله: «إن ذوقاً في حركتها» فإشارة المذهب الذي يرى في الذوق.

قوله: «القول باهباء هذر باطل» المراد باهباء الأجزاء التي لا تنجزى. وفي أكثر النسخ اهباءات. وفي بعضها هذر بالذال المعجمة.

قوله: «وهو أن كل شيء» الضمير راجع الى المعلوم المستفاد من قوله: «فهو انا نعلم شيئاً...»

قوله: «بها هي مبدأ له» الضمير راجع الى العناصر والاسطقسات.

قوله: «فمن الذي يحكم...» وذلك لأن الحكم فرع ادراك الطرفين، فاذا لم يدرك احدهما كيف يحكم على شيء بشيء؟ ثم العبارة في جميع النسخ المخطوطة عندنا جاءت هكذا: «فمن الذي يحكم».

ثم قال الشيخ - رحمه الله عليه -: «وأما الذين جعلوا الادراك بالعددية فقالوا لأن المبدأ لكل شيء عدد بل قالوا: ماهية كل شيء عدد، وحده عدد. وهؤلاء وان كنا قد دللنا على بطلان رأيهم في المبدأ في موضع آخر؛ وسندل في صناعة الفلسفة الأولى ايضاً على استحالة رأيهم هذا وما اشبهه فان مذهبهم ها هنا تزيفه من حيث النظر الخاص بالنفس؛ وذلك بأن تنظر و تتأمل هل النفس أنها هي هي، بأنها عدد معين كاربعة أو خمسة أو بأنها مثلاً زوج أو فرد أو شيء، أعم من عدد معين؟ فان كانت النفس أنها هي ما هي بأنها عدد معين فما يقولون في الحيوان المخرز الذي إذا قطع تحرك كل جزء منه وأحسن؟ فلا محالة هناك تخيل ما، وكذلك كل جزء منه يأخذ في الهرب إلى جهة، وتلك الحركة من تخيل ما لا محالة، ومعلوم أن الجزئين يتحركان عن قوتين فيهما وأن كل واحد منها أقل من العدد الذي كان في الجملة، وانما كان النفس عندهم العدد الذي في الجملة لا غير فيكون هذان الجزآن يتحرك لا عن نفس وهذا محال، بل في كل واحد منها نفس من نوع النفس الآخر فنفس مثل هذا الحيوان واحدة بالفعل متكثرة بالقوة تكثر الى نفوس، وانما تفسد في الحيوان المخرز نفساً؛ ولا تفسد في النبات لأن النبات قد شاعت فيه الآلة الأولية لاستبقاء فعل النفس؛ ولا كذلك في الحيوان المخرز، بل بعض بدن الحيوان المخرز لا مبدأ فيه لاستبقاء المزاج الملائم للنفس، وبعض الآخر ذلك المبدأ، ولكنه يحتاج في استبقائه ذلك إلى صحة من القسم الآخر فيكون بدنه متعلق الأجزاء بعضها ببعض في التعاون على حفظ المزاج.

فان لم تكن النفس عدداً بعينه بل كان عدداً كيفية ما وصورة فيشبه أن تكون في بدن واحد نفوس كثيرة فانك تعلم أن في كثير من الأزواج ازواجاً، وفي كثير من الأفراد افراداً، وفي كثير من المربعات مربعات، وكذلك سائر الاعتبارات.

وأيضاً فإن الوحدات المجتمعة في العدد؛ إما أن يكون لها وضع، أو لا تكون كذلك بل لأنها قوة أو كيفية أو غير ذلك؛ لكنهم جعلوا الطبيعة النفسية مجرد عددية فيكون العدد الموجود للنقط طبيعة النفس فيكون كل جسم إذا فرض فيه ذلك العدد من النقط ذات نفس، فكل جسم لك أن تفرض فيه كم نقطة شئت فيكون كل جسم من شأنه أن يصير ذات نفس لفرض النقط فيه.

وان كانت عدداً لا وضع له وإنما هي آحاد متفرقة، فبماذا تفرقت وليس لها مواد مختلفة، ولا قرن بها صفات أخر وفصول أخرى وإنما تتكرر الأشياء المتشابهة في المواد المختلفة، فإن كان لها مواد مختلفة فهي ذات وضع ولها أبعاد شتى؛ ثم في الحالين جميعاً كيف ارتبطت هذه الوحدات أو النقط معاً؛ لأنه إن كان ارتباطها بعضها ببعض، والقيامها للطبيعة الوحدية والنقطية فيجب أن تكون الوحدات والنقطات مُهرولةً إلى الاجتماع من أي موضع كانت. وإن كان لجامعٍ فيها جمع واحدة منها إلى الأخرى، وضامٌ ضمها بعضها إلى بعض حتى ارتبطت وهو يحفضها مرتبطة فذلك الشيء أولى أن يكون نفساً.

اقول: قوله: «وسندل في صناعة الفلسفة الأولى» راجع في ذلك إلى الفصل الأول من المقالة الثالثة من أهيات الشفاء<sup>١</sup> حيث يقول: «واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه مبادئ الجواهر الخ»، وكذا في الفصل الثاني من سابعة أهيات الشفاء حيث قال: «واكثر الفيشاغورسين يرون أن العدد التعليمي هو المبدأ الخ»<sup>٢</sup>.

قوله: «في الحيوان المخرز» المخرز كمعظم كل طائر على جناحيه نُمنمة أي نقش كالمخرز.

قوله: «فلا محالة هناك تخيل ما» أي فاعل بالقصد، إذ ليس عن طبع وإلا لما اختلفت، ولا عن فسر لعدم القاسر، فهو عن التخيل والقصد.

قوله: «وانما كان النفس عندهم العدد الذي في الجملة لا غير» أي يكون النفس عدداً معيناً.

قوله: «متكثرة بالقوة تكثراً إلى نفوس» فلا يكون لها عدد معين، هذا خلف.

قوله: «وانما تفسد في الحيوان المخرز نفساه، ولا تفسد في النبات» المراد من نفسه:

١. الشفاء، الطبع الأول، ج ٢، ص ٤٢٤.

٢. انصهر، ج ٢، ص ٥٥٩.

النباتية والحيوانية، وإنما تفسد نفساء بعد مهلة، وفي بعضها بلا مهلة فإن بعضها في بعض الحيوان يموت بلا مهلة بعد الجزّ والقطع، وفي بعضها يبقى قليلاً ثم يموت، وأما ما قال: «ولا تفسد في النبات» فبمعنى النبات المقطوع، وقد عبر عن المقطوع بالمتور في كتاب النفس لأرسطو، وقد تقدم في آخر نقل الآراء.

قوله: «إما أن يكون لها وضع» الوضع بمعنى القابل للإشارة الحسية.  
قوله: «وانما هي آحاد متفرقة فبماذا تفرقت» الضمير هي، والذي (في تفرقت)، راجعة إلى النفس.

قوله: «ثم في الحالين جميعاً» الحالان هما الوضع وعدم الوضع.  
ثم قال الشيخ: «وأما الذين قالوا: إن النفس مركبة من المباديء حتى يصح أن تعرف المباديء، وغير المباديء بها فيها منها، وأنه تعرف كل شيء بشبهه فيه؛ فقد يلزمهم أن تكون النفس لا تعرف الأشياء التي تحدث عن المباديء، مخالفة لطبيعتها فإن الاجتماع قد يحدث هيئات في المباديء، وصوراً لا توجد فيها مثل العظمية، واللحمية، والانسانية، والفرسية، وغير ذلك فيجب أن تكون هذه الأشياء مجهولة للنفس إذ ليس فيها هذه الأشياء بل إنما فيها أجزاء المباديء فقط؛ فإن جعل في تأليف النفس انساناً وفرساً وغيلاً كما فيه نار وأرض وغلبة ومحبة، وقال: «إن فيها هذه الأنسباء، فقد ارتكب العظيم، ثم إن كان في النفس انسان ففي النفس نفس، ففيه مرة أخرى انسان وقيل، ويذهب ذلك إلى غير النهاية».

وقد يشنع عليه من جهة أخرى هي أنه يجب على هذا الوضع أن يكون الله تعالى، إما غير عالم بالأنسباء، وإما مركباً من الأشياء وكلاهما كفر؛ ومع ذلك يجب أن يكون غير عالم بالغلبة لأنه لا غلبة فيه، فإن الغلبة توجب التفريق والفساد فيما تكون فيه، فيكون الله تعالى غير تام العلم بالمباديء، وهذا شنيع وكفر. ثم يلزم من هذا أن تكون الأرض أيضاً عالمة بالأرض، والماء بالماء، وأن تكون الأرض لا تعلم الماء، والماء لا يعلم الأرض، ويكون الحار عالماً بالحار غير عالم بالبارد. ويجب أن تكون الأعضاء التي فيها أرضية كثرة شديدة الاحساس بالأرض وليست هي كذلك بل هي غير حساسة لا بالأرض ولا بغيرها، وذلك كالظفر والعظم ولأن ينفع الشيء ويتأثر عن ضده أولى من أن يتأثر عن شكله، وأنت تعلم أن الاحساس تأثر ما وانفعال ما.

ويجب أن لا تكون ههنا قوة واحدة تدرك الأضداد فيكون السواد والبياض ليس يدركان بحاسة واحدة؛ بل يدرك البياض بجزء من البصر هو ابيض، والسواد بجزء منه هو



أسود. ولأن الألوان لها تركيبات بلا نهاية فيجب أن يكون قد أُعِدَّ للبصر أجزاء بلا نهاية مختلفة الألوان. وإن كان لا حقيقة للوسائط وما هو إلا مزج الضدين بزيادة ونقصان من غير اختلاف آخر فيجب أن يكون مدرك البياض يدرك البياض صرفاً، ومدرك السواد يدرك السواد صرفاً إذ لا يمكن أن يدرك غيره. فيجب أن لا تشكل علينا بسائط الممتزج؛ ولا تتخيل الينا الوسائط التي لا يظهر فيها بياض وسواد بالفعل. وكذلك يجب أن يدرك المثلث بالمثلث، والمربع بالمربع، والمدور بالمدور، والأشكال الأخرى التي لا نهاية لها؛ والاعداد أيضاً بأمثالها، فتكون في الحساسة اشكال بلا نهاية، وهذا كله محال. وأنت تعلم أن الشيء الواحد يكفي في أن يكون عياراً للأعداد تعرف به كالسطرة المستقيمة يعرف بها المستقيم والمنحني جميعاً وأنه لا يجب أن يعلم كل شيء شيء خاص.

اقول: لا يخفي عليك أن عباراته المذكورة ناظرة الى ما في كتاب النفس لأرسطو. والعجب ان الشيخ تكلم على سيرة الناقدين من القدماء ولم يأول كلمات الحكماء من الأوائل الى مبانيها الرصينة، وارتضى بتلك النقوض عليهم وهي كما تربها.

قوله: «ويذهب ذلك الى غير النهاية» وذلك لان المفروض أن في النفس الانسانية جميع الأشياء، ففي النفس يكون على هذا الفرض الانسان، وللانسان الحاصل في النفس ايضاً نفس، وفي هذه النفس ايضاً انسان وله نفس، وفي هذه النفس الثالثة ايضاً جميع الأشياء ومن الأشياء الانسان فيحصل نفس رابعة، وهكذا الى غير النهاية.

قوله: «وذلك كالظفر والعظم ولأن ينفع...» أي ما فيها ارضية كثيرة كالظفر والعظم، والحال لأن ينفع الشيء ويتأثر عن ضده أولى من أن يتأثر عن شكله أي عن مشاكله..

قوله: «ويجب أن لا تكون ههنا قوة» أي على هذا الوضع.

ثم قال الشيخ: «وأما الذين جعلوا النفس جسماً يتحرك بحركتها المستديرة التي تتحرك على الأشياء لتدرك بها الأشياء (وأما الذين جعلوا النفس مدركة بحركتها المستديرة - خ ل)، فسنوضح بعد فساد قولهم حتى يتبين أن الإدراك العقلي لا يجوز أن يكون بجسم.

وأما الذين جعلوا النفس مزاجاً، فقد علم مما سلف بطلان هذا القول؛ وعلى أنه ليس كل ما يفسد بفساده الحيوية يكون نفساً فإن كثيراً من الأشياء والأعضاء والأخلاط وغير ذلك بهذه الصفة، وليس بمنكر أن يكون شيء لا بد منه حتى تكون للنفس علاقة بالبدن ولا بوجوب ذلك أن يكون ذلك الشيء نفساً.

وهذا يعلم خطأ من ظن أن النفس دم، وكيف يكون الدم محركاً وحساساً؟  
والذي قال: أن النفس نافع، فقد جعل النفس نسبة معقولة بين الأشياء؛ وكيف  
تكون النسبة بين الأضداد محركاً ومحركاً؟ والتأليف يحتاج إلى مؤلف لا محالة فذلك أولى أن يكون  
هو النفس، وهو الذي إذا فارق وجب انتقاض التأليف.

ثم سيتضح في خلال ما نعرفه من أمر النفس بطلان جميع هذه الأقاويل بوجود  
أخرى؛ فيجب الآن أن نكون نحن وراء طلب طبيعة النفس. وقد قبل في مناقضة هذه الآراء  
أقاويل ليست بالواجبة ولا اللازمة، وإنما تركناها لذلك.

اقول: هذا آخر ما اراده الشيخ من نقل آراء الأوائل في النفس ونقدها، وهو الفصل  
الثاني من المقالة الأولى من كتاب نفس الشفاء بنهاية. وقد أتينا ببيان بعض عباراته في  
الأتناء على الوجه الذي اهديتاد إليك كما دريت.

قوله: «فقد علم مما سلف بطلان هذا القول» ناظر إلى ما قاله في آخر الفصل الأول  
من المقالة المذكورة: «فإن قيل إن المستعور به هو المزاج، فالجواب أن المزاج لا يدرك إلا  
بالانفعال، والمنفعل عنه غير المنفعل»<sup>١</sup> وأعلم أن هذه الزيادة سقطت من الشفاء المطبوع  
على الحجر، وقد أتينا بها من نسختنا المصححة بالعرض والمقابلة على عدة نسخ. ولولا هذه  
الزيادة كانت إحالة الشيخ بطلانه إلى ما سلف بلا محل.

قوله: «ونيس بمنكر أن يكون شيء لا بد منه...» يريد بالشيء ههنا المزاج.  
اعلم أن النقص الذي هو قضاء حتم لا راد له، على القائلين بأن النفس الناطقة  
من النشأة الطبيعية العنصرية، هو أن الإنسان عاقل مفكر، والمادة ليست كذلك، فكيف  
يتكون العاقل من غير العاقل، ويخرج الحي من الميت؟!

وكذلك يرد عليهم النقص المحتوم الآخر وهو كونها وعاء العلم، والعلم صورة كلية  
معقولة؛ وذلك الوعاء سواء كان الواهب أو المنتهب عارٍ عن المادة العنصرية واحكامها، سيما  
أن العلم والعالم والمعلوم وجود نوري واحد؛ وادلة اتحاد العاقل بمعقوله، وكذلك ادلة تجرد  
النفس الناطقة سواء كانت الادلة على تجردها البرزخي، أو تجردها التام العقلي، أو فوق  
تجردها العقلي أي مقامها اللايقضي، ناطقة على البت والفصل أن انتفس الناطقة موجود  
بسيط نوري من عالم وراء الطبيعة المادي يضاهي المفارقات المرسلة، بل ترتقي إلى ذروة

١. الشفاء نلشيخ الرئيس، الطبع الأول، ج ١، ص ٢٨١.

وسعة تحتوي على العرش وما دونها، بل تصير اوسع من ذلك على ما نشير اليها في العيون الآتية.

وكذلك يرد عليهم نقوض أخرى تذكر في العيون الآتية ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. على أن العيون وسائر الصحف النفسية كلها في الرد عليهم.

ح - ثم رأينا أن الفخر الرازي سلك في كتابه الاربعين هذا المسلك الذي تبادر اليه نظرنا من أن كون النفس وعاء للعلوم حجة بالغة قاطعة على أنها عالية على الطبيعة العنصرية وعارية عن أحكامها السفلية، ونعم ما سلك اليه. وقد نقل اقوالهم في النفس ثم ختمها بذلك المسلك القويم إلا أنه لم يحكم بفصل الخطاب، وتجميع بها لا يخلو عن اوتياب واضطراب، وتفوه بها هو عدول عن صوب الصواب، فنحن نأتي بعض ما أفاد، ونتبعه بها هو محض الصواب، وما لعله لا يخلو عن فائدة ايضاً.

قال في المسألة الثامنة والعشرين في حقيقة النفس ما هذا لفظه:

«اعلم ان مرادنا من لفظة النفس هو الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله: «أنا» حين يقول: «أنا فعلت وأنا ادركت» اذا عرفت هذا فنقول: اختلفوا في حقيقة النفس، وضبط تلك المذاهب أن يقال: الذي يشير اليه كل واحد بقوله: «أنا» إما أن يكون جسماً أو جسمانياً، أو لاجسماً ولا جسمانياً أو يكون مركباً من هذه الاقسام تركيباً ثنائياً أو ثلاثياً؛ فإن كان جسماً فذلك الجسم إما أن يكون هو هذا الهيكل المحسوس، أو جسم حاصل في داخله.

فالقول الأول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين إلا أنه ضعيف، ويدل على ضعفه وجهان: الأول أني أعلم ببداهة عقلي أني الآن عيني الذي كنت موجوداً قبل هذا اليوم بعشرين سنة، وهذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بعشرين سنة لأن اجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال، وتارة بسائر انواع التحللات من العرق وانفصال الفضلات من الدما مبل وغيرها؛ ولانه محتاج الى الغذاء والغذاء عبارة عما يصير بدلاً لما تحلل من البدن وكيف لا يكون كذلك والبدن حار رطب والحار اذا عمل في الرطب اصعد عنه الاجزاء البخارية وحللها، واذا ثبت أن هذا الانسان هو الذي بعينه كان موجوداً قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثبت أن هذا الهيكل ليس هو الذي كان موجوداً قبل ذلك فثبت قطعاً ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل.

الوجه الثاني أني أعلم بالضرورة ذاتي المخصوصة حال ما اكون غافلاً عن جميع مالي من الأعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فوجب القطع بأن ما هو

المشار اليه بقولي أنا مغائر لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة.

وأما القول الثاني - وهو أن الانسان عبارة عن جسم موجود في داخل هذا الهيكل

فهذا القول فيه وجوه:

أحدها قول افلوطرخس، وهو أنه عبارة عن الأجزاء النارية السارية في هذا الهيكل.

قال: لأن خاصية النار الاشراق والحركة، والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية،

والادراك من جنس الاشراق فثبت أن النفس عبارة عن النار قالوا: «وبتأيد هذا بما يقول

الأطباء: «إن مدبر البدن هو الحرارة الغريزية».

وثانيها قول ديوجانس وهو أن النفس هو الهواء. قال: «وذلك لأنه متى كان النفس

موجوداً متردداً كانت الحياة باقية، وإذا انقطع النفس زالت الحياة، فوجب أن تكون النفس

عبارة عن النفس وهو الهواء المستنشق المتردد في مخارج البدن ( في مجاوف البدن - خ )

وايضاً من خواص الهواء أنه لا لون له ويدخل في المنافذ الضيقة، ويقبل الأسكال المختلفة،

والجسم الذي يكون فيه مستقلاً بذاته كالزق المنفوخ، والنفس موصوفة بهذه الصفات،

فثبت أن النفس هو النفس (أن النفس هو الهواء - ط)».

وثالثها قول ثاليس الملطي، قال: «إن النفس هو الماء لأن الماء سبب لحصول النشوء

والنمو، والنفس ايضاً كذلك فكان النفس هو الهواء».

واعلم ان دلائل هذه الأقوال الثلاثة كلها ضعيفة لأنها أقيسة مركبة من الموجبتين في

الشكل الثاني، وذلك غير منتج لأنه لا يمتنع في العقل استواء الماهيات المختلفة في بعض

الصفات.

ورابعها أن النفس عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة بشرط أن يكون لكل واحد منها

مقدار معين. واحتجوا عليه بأنه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعة باقية على كمياتها

المخصوصة وكيفياتها المخصوصة وكانت الحياة باقية، ومهما لم تبقى تلك الكميات وتلك

الكيفيات زالت الحياة. وهذا الدليل ضعيف لأن الدوران لا يفيد العلم (لا يفيد العلم بالعليق ط).

وخامسها أن النفس عبارة عن الدم لأنه اشرف اخلاط البدن.

وسادسها أن الأجسام مختلفة في ماهياتها وذلك لأن جسم الأرض جسم كثيف (جسم

الأرض كثيف - ط) وأنه البتة لا ينقلب لطيفاً، وجسم النار جسم لطيف (جسم النار لطيف

- ط) وأنه لا ينقلب البتة كثيفاً. إذا ثبت هذا فنقول: النفس (الأنفس - ط) اجسام لطيفة

لدواتها، حية لدواتها، فتلك الاجسام إذا شاركت (إذا شايكت - خ) هذا الهيكل، وسرت فيه

سريان ماء الورد في ورق الورد، وسريان النار في الفحم، وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار هذا الهيكل حياً بسبب تلك المشاركة (تلك المشايكة - خ)، والذوبان والانحلال والتبدل لا يتطرق إلى تلك الأجسام اللطيفة الحية، وإنما يتطرق إلى هذا الهيكل، فلما دامت الأعضاء والأخلاط قابلة لسريان تلك الأجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي هذا الهيكل حياً، فإذا أخرجت الأعضاء والأخلاط عن القابلية انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عنها وذلك هو الموت.

وسابعها أن النفس عبارة عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الأركان والأخلاط، وذلك لأن الأركان والأخلاط إذا امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة وهي المزاج فذلك الاعتدال عبارة عن النفس وعن الحياة.

وثامنها أن النفس عبارة عن الأجسام اللطيفة المتكونة في جانب البطن الأيسر من القلب، النافذة في الشرايين، النابتة منه إلى جملة أجزاء البدن.

وثاسعها أن النفس عبارة عن الأرواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر، النافذة من الدماغ في شظايا الأعصاب، النابتة منه إلى أقاصي البدن.

وعاشرها أن أجزاء هذا البدن على قسمين؛ بعضها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات وبعضها أجزاء عارضة تبعية، تارة تزداد، وتارة تنقص، فالنفس والشيء المشار إليه لكل واحد بقوله: «أنا» إنما هو القسم الأول من الأجزاء، وإذا عرفت هذا فنقول: ما هو أجزاء أصلية بالنسبة إلى زيد كانت أجزاء فاضلة بالنسبة إلى عمرو وبالعكس وهذا اختيار المحققين من المتكلمين؛ وهذا القول يظهر الجواب عن أكثر شبهات منكري الحشر والنشر.

فهذا تفصيل قول من قال: «النفس جسم»؛ وأما القسم الثاني وهو قول من قال: «النفس شيء جسماني» فهذا فيه أقوال:

أحدها قول من قال: «إنها عبارة عن صفة الحياة».

وثانيها قول من قال: «إنها عبارة عن الشكل والتخطيط (والتخاطيط - خ)».

وثالثها قول من قال: «إنها عبارة عن تناسب الأركان والأخلاط».

وأما القسم الثالث، وهو قول من قال: «النفس ليست بجسم ولا بجسماني»، فهذا

القول اختيار جمهور الفلاسفة، ومن قدماء المعتزلة مذهب معمر بن عباد السلمي ومذهب

أكثر الأخيار من الإمامية؛ ومن المتأخرين الغزالي و أبي القاسم الراغب.  
واعلم أن الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا وجوهاً كثيرة، واعترضنا عليها في كتبنا  
الحكمية، إلا أن اعتقادهم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا؛ قالوا: «لا شك في وجود  
معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير  
منقسم وكل متحيز فهو منقسم فإذا الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال في المتحيز».  
اقول: هذا ما اردنا من نقل كلام الفخر الرازي من كتابه الأربعين. وعندنا نسخة  
مخطوطة منه تخالف طائفة من الكلمات المطبوعة فجعلنا المختلف فيها بين الهالين، وحرف «خ»  
إشارة إلى المخطوطة، وحرف «ط» إلى المطبوعة، وكلمة شايت كأنها محرفة «شايكت» بالباء  
الموحدة، وكذلك المشايكة.

ثم إن هؤلاء الأوائل الذين حكى عنهم القول بكون النفس عبارة عن الأمور المادية  
العنصرية، فهم الموصوفون في صحف التراجم الأولية بأنهم من أعظم الحكماء الآلية  
وبعضهم من تلامذة الانبياء العظام، بل بعضهم من الانبياء فكيف يتفوه الحكيم الآلي بأن  
النفس الناطقة الانسانية التي بقائها بعد الموت أحد المدارين لكل دين - كما تقدم في  
الديباجة - هي مادة عنصرية تضحمل وتتلاشى بالموت؟!

على أن بعد العهد ونراجم المتجرمين وكتّاب الكتب، سيما تحريف المعاندين مما  
يوجب عدم الاعتماد على ظاهر ما نقل عنهم، ومع صحة النقل فلا بد أن يحمل على مبنى  
قويم وأساس رصين يناسب مشربهم الحكمي ومسلكتهم الإلهي كما يأتي تفسير كلماتهم على  
منهج الصواب.

والعجب أن الفخر قد رد المتكلمين القائلين بأن النفس جسم بوجهين أولاً، ثم قبل  
المردود ثانياً وقال: «وهذا القول يظهر الجواب عن أكثر شبهات منكري الحشر والنشر»  
ويسند الاول إلى طائفة عظيمة من المتكلمين، والثاني إلى المحققين منهم، والقولان واحد،  
فالجدير فيه ما قاله المحقق الطوسي في آخر النمط الثاني من الاشارات من ان هذا وامثاله  
مما لا يخفى عليه ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور؛ أو ما قاله في آخر الرابع من  
نفس الاشارات من أن هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في  
كثير من المواضع تقر بآ إلى الجهال.

قوله: «واعلم ان الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا وجوهاً كثيرة... الخ» يعني  
بالوجود ادلة تجرد النفس أقاموها في اثبات أن النفس ليست بجسم ولا جسمانية.

وقوله: «واعترضنا عليها في كتبنا الحكمية» اعتراضاتها كلها مدخولة محجوجة، وتلك الأدلة حجج بالغة على تجرد النفس بالبيان القويم والقول الثقيل كما يعلم بالرجوع الى كتابينا العربي والفارسي في البراهين على تجرد النفس الناطقة.

وقوله: «إلا أن اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا...» ناظر الى البرهان الذي اتى به الشيخ الرئيس في نفس الشفاء، وهو البرهان الأول فيه على أن قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمية. وهذا البرهان قد نقله الفخر في المباحث بتحرير آخر قريب مما في الأربعين، وهو الدليل الأول في المباحث أيضاً. وصدر المتأهين في الأسفار بعد تقرير هذا البرهان من الشفاء قال: «وعندهم أنه من أقوى البراهين اندالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية» الخ وتحقيق البحث حول البرهان المذكور وتحكيمه وتسديده، وردّ اعتراضات الفخر عليه، والأتیان بحجج أخرى على ذلك أيضاً كلها تعلم في كتابينا المذكورين.

ثم العجب أن الفخر لم يعتن بالأدلة العديدة القائمة على تجرد النفس، ولم يجعل جميعها - لا أقل - على حدّ دليل واحد فأعرض عنها ونقل في الأربعين ذلك الدليل واتى عليه باعترضاته الفائلة وختم الكلام في النفس، ولا أدري أنه واتراه كيف قنعوا في المسائل النفسية التي هي أساس سائر المطالب على هذا المقدار المشوب بالوسوسة والدغدغة؟!

ط - وقد اشار الى طائفة من اختلاف الأقوال في النفس الحكيم العارف المير ابو القاسم القنبرسكي في قصيدته البائية المعروفة الفارسية بقوله:

«نفس را چون بندها بگسيخت بايد نام عقل

چون به بی بندي رسد بند دگر برجاستی»

يعني: أن النفس بذاتها عقل، وبالإضافة الى بدنها نفس؛ ثم اذا تجرد عن القيود قلها قيد الامكان وتعبته الخاص فلا ينفكّان عنها فلا تدرك إلا بحدّها المحدود:

«گفت دانا نفس مارا بعدما حشراست و نشر

هر عمل امروز کرد اورا جزا فرداستی»

اي قال عالم: إن النفس لها حشر ونشر، وأن عملها نفس جزائها.

«نفس را نتوان ستود اورا ستودن مشکل است

نفس بنده عاشق و معشوق او مولاستی»

أي وصف النفس مشكل بل لا يمكن وصفها، كيف والعاشق فإن في معشوقه،  
ومعشوقها هو الله سبحانه.

«گفت دانا نفس مارا بعد ما باشد وجود

در جزا و در عمل آزاد وبی همتاستی»

أي قال عالم: إن النفس لا تفنى بالموت. بل موجود ابدی، وهي في أفعالها  
مختارة وجزائها عملها وكل نفس كأنها نوع منحصر في فردة من حيث انها مصنوعة  
علمها وعملها أي أنها ليست إلا علومها وأعمالها.

«گفت دانا نفس را آغاز وانجامی بود

گفت دانا نفس بی آغاز وبی مبداستی»

أي قال عالم: «إن النفس حادثة مع حدوث البدن، أو بحدوثه، ولها معاد». وقال  
عالم: «ان النفس قديم لا أول لها».

قال صدر المتألهين في الأسفار: «أعلم أن المنقول من القدماء كأفلاطون القول  
بقدم النفوس الانسانية؛ ولعل ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات  
الجزئية كانت موجودة قبل البدن لأنه باطل إذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس إلا صورة  
متعلقة بتدبير البدن؛ بل المراد أنها صور أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله تعالى  
من المثل الآلهية والصور المفارقة العقلية التي اثبتها أفلاطون ومن قبله؛ فله النفوس انحاء  
من الكون؛ بعضها قبل الطبيعة، وبعضها عند الطبيعة، وبعضها بعد الطبيعة على ما عرفه  
الراسخون في الحكمة المتعالية.

«گفت دانا نفس را ماضی و حال است و سپس

آتش و آب و هوا و اسفل و اعلاستی»

أي قال عالم: «إن النفس موجود زمني، فله ماض وحال واستقبال، فقيل: إنها نار،  
وقيل ماء، وقيل هواء، وهو الأسفلية والأعلوية من خواص الأجسام.

«گفت دانا نفس ما را نیست بعد از ما وجود

می نمایند بعدما نفسی که او ماراستی»

أي قال عالم: «إن النفس تفنى بالموت ولا تبقى». وهذا قول من يقول بأن النفس  
مزاج، وظاهر أن المزاج بعد انحلال التركيب واضمحلال المركب ليس بباق بل يفنى  
بالانحلال.



«گفت دانا نفس هم با جا وهم بی جا بود

گفت دانا نفس نی باجا ونی بیجاستنی»

ای قال عالم: «ان النفس ذات این، وایضاً لیست بذات این». وقال عالم: «ان

النفس لیست بتلك ولا بهذه أي لیست بذات این، ولیست بلا ذات این».

الظاهر أن هذا البيت يشير الى كلام بعيد الغور، ومطلب سامك سام في حقيقة

النفس بأن لها أطواراً وشنوناً فهي ذات این بلحاظ مرتبتها النازلة اعني البدن، كما انها

لیست بذات این بلحاظ مرتبتها المتألیة الخیالیة التي لها تجرد برزخي، وكذلك بلحاظ

مرتبتها العقلية التي لها التجرد التام، بل للنفس مرتبة فوق التجرد لأنها ظلّ الله أي مثال

بارئها ذاتاً وصفاتاً وافعالاً فهي عالیة في دنوها، ودانیة في علوها؛ قال عز من قائل: «ما

لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً»<sup>۱۱</sup> واللّه سبحانه في السماء اله وفي الأرض

اله، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو عال في دنوه ودان في علوه، فهو تعالى

جامع للأضداد على أنه صمد لا جوف له، ومن عرف نفسه عرف ربه.

«گفت دانا نفس را وصفی نیارم هیچ گفت

نه بشرط شيء باشد نه بشرط لاستی»

ای قال عالم: «لا أقدر على وصف النفس فانها لاتؤخذ بشرط شيء ولا بشرط لا

شيء. يعني أن الشرطين يؤخذان في الماهيات والنفس وما فوقها اثبات صرفة ووجودات

محضة فهي فوق المقولات.

«گفت دانا این سخنها، هرکسی از وهم خویش

درنیاید گفته را کاین گفته معماستی»

يشير الى أن الآراء المذكورة رموز واسرار، لها معامل صحيحة حسنة، لا يصل

الى فهم تلك الاسرار وحلّ تلك الرموز إلا الأوحدي من اهل العلم، لا اصحاب الخيال

والوهم والقليل والقال، لذا قال بعد ابيات:

«هرکسی چیزی همی گوید به تیره رأی خویش

تا گمان آید که او قسطای بن لوقاستی»

کاش دانا یان پیشین می بگفتندی تمام

تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی»  
أي: «أن غير الكاملين توهموا في تلك الآراء ما ليس بمراد قائله، فقد قال واحد  
منهم برأيه الفائل شيئاً حتى يظن فيه أنه عدل الحكيم قسطاً بن لوقا البعلبكي. وبالنسبة  
العلماء السابقين بينوا مرادهم على التمام، حتى لا يختلف الناقصون كذلك.

تتمّة: ثم إن ههنا أقوالاً أخرى في حدوث النفس أيضاً؛ هل هي جسمانية أو  
روحانية سيأتي نقلها في العين التاسعة.

اعلم أن بعض الآراء المحدودة في النفس اصطلاح طبي ولا دخل له في بيان جوهر النفس  
وذااتها من حيث هي غير مقيسة إلى البدن. وبعضها ناظر إلى تعريفها من حيث هي منسوبة  
ومفيدة إليه. والاولى نحو القول بأن النفس حرارة غريزية، أو دم، أو مزاج؛ والثاني نحو القول  
بأنها تأليف ونسبة بين العناصر. وترى طبيعياً يعتقد بأن جوهر النفس وجود توري عار عن المادة  
واحكامها. وبنه في كتابه على ذلك ويقيم البرهان على تجردها، ويستعمل اصطلاحات طبية. كما  
قال علي بن الحزم القرشي في كليات الطب: «الارواح ولا تعني بها ما يسميه الفلاسفة النفس  
الناطقة كما يراد بها في الكتب الآلهية بل تعني بها جسماً لطيفاً بخارياً يتكون عن لطافة  
الأخلاط تتكون الأعضاء عن كثيفها والارواح هي الحاملة للقوى»<sup>١</sup>.

والغرض أن اطلاق الارواح في الكتب الطبية تطرق في الصحف الفلسفية استطراداً  
فظن أن الطبيب قائل بأن النفس الانسانية هي الروح البخارية.

وكان علي بن ربه الطبري صاحب فردوس الحكمة في الطب من قدماء الاطباء،  
جعل المقالة الثانية من النوع الثاني منه عشرة ابواب في بيان جوهرية النفس الناطقة  
وتجردها وبقائها وتديرها في البدن وقواها وافعالها، وأتى بكلمات سامية في النفس والعقل  
من أعظم الحكماء الآلهية. وقال في صدر المقالة: «قال ارسطوطيلس الفيلسوف ان العلم  
بالنفس الناطقة اكبر من سائر العلوم لأن من عرفها فقد عرف ذاته ومن عرف ذاته قوي  
على معرفة الله. ثم قال الطبري بعد نقل كلام ارسطو هذا: «وقد صدق الفيلسوف، فإن من  
جهل نفسه وحواسه كان لغير ذلك أجهل»<sup>٢</sup>.

١. كليات الطب لابن أبي حزم القرشي، شرح نفيس، الطبع الأول، ص ٢٠.

٢. فردوس الحكمة للطبري، طبع برلين، ص ٦٠.

على أن أدلة تجرد النفس الناطقة ناطقة بأنها من وراء الطبيعة المادية وأنها عارية عن أحكامها بحسب جوهر ذاتها؛ بل إن كثيراً من فعالها لسان صدق بكونها جوهرًا علويًا نوريًا، كما أن البراهين القاطعة ناهضة إلى أنها لا تخلو عن بدنها وأن لها إبداناً طويلة متفاوتة بالنقص والكمال وهذه الحقائق النفيسة لا تتطرق إليها وساوس أوهام، ولا نشوبها هو اجس خيالات؛ فالآراء المنقولة في النفس إن كانت قابلة للحمل على وجه وجيه ومعنى صحيح، وبلا فلا يعاب بها لا يوافقه القرآن ولا يمضيه البرهان ولا يصدقه العرفان.

ي - وقد حان أن نأتي بها أفاد صاحب الأسفار في توجيه الآراء وتأويلها، ونتبع في أثناء تأويلاته بعض إيضاحات وإشارات من الله سبحانه هو الهادي إلى الرشاد، والمرشد إلى السداد، قال - قدس سره - بعد نقل الأقوال المذكورة المنتهية إلى قول الشيخ - رضوان الله تعالى عليه - : «فهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء الأقدمين في أمر النفس، وكلها باطلة» ما هذا نفضه:

«ثم سرع في نقض ما قالوه وابطالها ونزيفها، أقول: نقض ظواهر هذه الأقوال، وابطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق للذات عن الأجسام، وكل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنية كالنار والهواء والماء والارض، ولا من باب النسب والتأثيرات، فكيف يذهب على الحكماء السابقين كانبأذقلس وغيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس وأحوالها، فاذن التأويل والتعديل لكلامهم أولى من النقض والجرح، فنقول - ومن الله الاستعانة - :

أما قولهم: «إن النفس متحركة لكونها محركة أولية»، فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرماً من الأجرام، أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها تصريحاً وتلميحاً من أن لها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حدّ الاحساس إلى حدّ التعقل فتارة تتحدّ بالحسّ وذلك في أوائل حدوثها وتكونها؛ وطوراً تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحدّ بالخيال؛ وإذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلاً مفارقاً متبري، الذات عن الأجرام والجرميات».

واقول: كأن كون النفس محركة أولية ناظر إلى أنها مظهر لمفطرها في الحركة الحبيّة فإن الحركة الحبيّة فوق الحركة الطبيعية الجارية في الأجسام والأجرام المادية واهل العرفان بالله يطلعون تلك الحركة العلية الحبيّة على فوق الطبائع المادية حتى انهم قالوا: «إن وجود

العالم انها هو بالحركة الحبيبة» وقال - عز من قائل :- «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»<sup>١</sup>. قال الشيخ العارف العربي في الفصص الموسوي من فصوص الحكم: «ان الحركة ابدأ انما هي حبيبة وبحجب الناظر فيها باسباب آخر وليست تلك وذلك لان الاصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه الى الوجود ولذلك يقال ان الامر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب وقد نبه رسول الله - صلى الله عليه وآله - على ذلك بقوله: «كُنْتُ كَثَرًا مُخْفِيًا ثُمَّ اعْتَرَفْتُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ». فلو لا هذه المحبة، ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك. ولأن العالم ايضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت بكل وجه حركته من العدم الشوق الى الوجود العيني حركة حب من جانب الحق وجانبه فان الكمال محبوب لذاته»<sup>٢</sup>.

وكما ان الحركة الحبيبة سارية في الكل فكذلك حركة النفس التي مظهرها في شئونها كلها فمن عرف نفسه عرف ربه. فهي مقام الحب تتحد به، وفي حد الخيال تتحد به وهكذا في سائر شئونها فهي ثابتة سبالة اي ثابتة في كمالاتها الفعلية، وسبالة في مرتبة طبعها بالسيلان الجوهرى. ولا بعد في كون واحد شخصى ذا مراتب ومظاهر وله في كل مرتبة ومظهر حكم خاص لا يتعدى تلك المرتبة ولا يتجاوز عن ذلك المظهر إلا بنحو الحقيقة والرقيقة. بمعنى أن الحقيقة اصل الرقيقة والرقيقة فرعها وظلها وبينهما محاكاة على هذا الوجه اللطيف حيث يكون الواحد قاهراً على كثراتها التي هي شئونها ومظاهرها، وهي مقهورة في وحدتها، فافهم.

ثم قال صاحب الأسفار: «وما اسخف القول بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى حد كونها عقلاً بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الأعلى عند المقربين، جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته، انها التفاوت في اضافاته وأعراضه اللاحقة حتى أن أنفس البله والعبيان ونفوس الانبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة والماهية، وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضائم خارجة، بعضها من باب السلوك والاضافات، وبعضها من باب الانفعالات، وبعضها من باب الكيفيات، فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الانسانية؛ فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء.

١. الرحمن . ٢٩.

٢. شرح القبصري على فصوص الحكم . ط ١، ص ٢٥٦.

لا للانسان. فاذا قيل: «النبي - صلى الله عليه وآله - اشرف افراد الانسان كان معناه أن شيئاً خارجاً من حقيقته وحقيقته امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلافضيلة له في ذاته بذاته من حيث هو به وماهيته على سائر الأفراد. وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبي - صلى الله عليه وآله - بحسب هويته التامة اشرف جواهر النفوس الآدمية واستدّها قوة وكمالاً وانورها واقواها تجوهرأ وذاتا وهوية، بل ذاته بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعَى فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»، وان كان مماثلاً لها في الماهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى<sup>(١)</sup>: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مُثَلِّكُمْ». فظهر أن للنفس الانسانية تطورات وشتونا ذاتية واستكالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال. ومن راجع الى ذاته يجد أن له في كل وقت وأن شأناً من الشئون المتجددة».

واقول: كلامه هذا طعن على المشاء فانهم ذهبوا الى أن النفس روحانية الحدوث حادثة مع حدوث البدن، وصاحب الأسفار ذهب الى أنها جسمانية الحدوث حادثة بحدوث البدن وكلاهما متفقان على انها لا تفسد بفساد البدن وقد استوفينا البحث عن ذلك في كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول. والعين التاسعة الآتية في هذه المسألة ايضاً. وهذا الطعن اورد عليهم في عدة مواضع من كتاب الأسفار وسيجيء نفلها في العين التاسعة والعشرين. ولكن الطعن على النوجه المذكور غير وارد عليهم وذلك لانهم قائلون بأن تفاضل النفوس بحسب تفاوت اعتدال الامزجة، فافضل النفوس حادث مع اعتدال الامزجة فالنفوس متفاوتة ومتفاضلة بحسب اعتدال الامزجة في بدء حدوثها مع البدن. نعم الطعن عليهم وارد من جهات شتى غير الجهة المذكورة وحدث النفس بحدوث البدن واستكالاتها بتحولات جوهرية حكم حكيم وامر قويم.

ثم قال صاحب الاسفار: «وأما قولهم: «ان المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته» فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحرريك وهو إما الطبيعة او النفس فيما له نفس. وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة. أي بيان ان العلة القرية للحركة الطبيعية العرضية كالكمية والكيفية والآتية والوضعية لا بد أن تكون جوهرأ متبدل الهوية والوجود، وإن كانت ثابتة الماهية. والمراد من

الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار أن لها الادراك والارادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان لأن هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا. وبالجملة فما من حركة ذاتية إلا ومباشرها طبيعة سارية في الجسم. وهذه الطبيعة قد ثبتت بجذدها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان. ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر إلا أن هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر وتتامه لا أن الطبيعة في ماله نفس شيء له وجود. والنفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود؛ أحدهما طبيعة والآخر نفس. فإن ذلك ممتنع جداً؛ بل كل شخص طبيعي له ذات واحدة وصورة واحدة هي وجوده وبها هويته وشخصيته. فمن حيث كونها مبدء الحركات والانفعالات المادية طبيعة. ومن حيث ادراكها وتديرها نفس. وايضاً قد علمت في الفصل ان النفس التي فينا هي بعينها مبدء الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل. كل ذلك بالبرهان. فقد ثبت وتحقق حقيقة كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته يعني بهويته ووجوده. وان النفس هي المحركة الأولية فيها له نفس اليها يترافق التحريك من الأعضاء بالعضل والأعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها. وبها يقع جميع الحركات والاستحالات حتى القسرية والاتفاقية والارادية لما مر أن مرجعها الى الطبيعة والنفس». واقول: كلامه - رضوان الله تعالى عليه - ناظر الى أمرين أحدهما ان جميع الحركات سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية مبدئها هو الطبيعة. والحركة متجددة ومبدء المتجدد يجب أن يكون متجدداً فالطبيعة يجب أن تكون متجددة بحسب الذات أي تكون ذاتها منقضية متصرمة متجددة. والطبيعة جوهر فهذا الجوهر متجدد أنا فانا أي سبأل بحسب ذاته ويقررهما أشد تقرير كلام اهل العرفان بالتجدد في الامثال كما سيأتي في انعين الخامسة عشرة.

والأمر الثاني أن الجسم الآلي بفعله كان مسخر كماله الذي هو نفسه والنفس من حيث هي نفس كان الجسم مرتبتها النازلة أي الجسم حيوة متجسمة وكذلك في سائر اوصافه النفسية فالنفس في كل واحد من شئونها ومظاهرها بحسبه فهي عالمة في دنوها ودانية في علوها فهي مبدء الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل وغيرها فهي في كل أن في شأن خاص في جميع مظاهرها وشئونها من القوى ومحالها على وزان بارئها. قال سبحانه: «كُلُّ

يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»<sup>١١</sup>. فالنفس جوهر ثابت سيالٌ محركٌ متحركٌ مستكملٌ طبيعةً ونفسٌ لانه هوية واحدةٌ ممتدةٌ ظاهرها من الشهادة المطلقة، وظاهرها وباطنها بيد من نه الأمر والخلق وييده ملكوت كل شيء. فمن سلك من الاقدمين الى أن المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته - الى آخر ما نقل عنهم الشيخ في الشفاء، فقد صدق في قوله واصاب الحق في رأيه.

ثم قال صاحب الأسفار: «وأما قولهم إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت فكلام حق لأن مرادهم منه أن ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي أجسام مائنة لأن مبدء حركاتها أمر خارج عن جسميتها أعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة، وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري، وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة أخرى ومن دار الى دار أعلى، والحركة المنبثقة عن الذات ليست الانفسانية. وأما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبثقة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المتحرك.

وأما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي أيضاً مفتقرة في انبعاثها الى امور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جامعة أو رطوبة مسهلة لقبول الأشكال والتحويلات وغير ذلك.

وأما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي وان كانت منبثقة عن الذات لكن الطوائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد.

وأما جواهر النفوس الحيوانية وطوائع الأجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حيةٌ بحيوة ذاتية لانها دائمة التشوق الى منزل البقاء وحركتها الى الكمال امر ذاتي لها. وتلك النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية، والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى في دار المفارقات العقلية، وان لم تكن عقلية بل وهية أو خيالية فلها أيضاً حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجريزة الشيطانية او الشهوة

البهيمية او الغلبة السبعية فانها كمالات لساثر النفوس، وردائل للنفس الانسانية». وأقول: قوله: «ومقوم صورته» مجرور معطوف على ذاته أي ما ينبعث حركته من ذاته ومن مقوم صورته.

قوله: «بالمعنى الذي هو مادة» أي بشرط لا، وأما بالمعنى الذي هو جنس ولا بشرط فهو متحد مع النفس؛ بل هو نفس متجسمة.

قوله: «وأما هذه الحركات الطبيعية» الخ. ناظر الى الحركة الأينية الثقيلة العرضية، والحركة الجوهرية متنوعة ولازم ذاتي للطبيعة وجوداً، والتفكيك بينها بتحليل عقلي ولما كانت ذاتي الطبيعة وذاتي الشيء لا يعلل فالحركة الجوهرية لا تعلل.

قوله: «وأما حركات المركبات المعدنية»، يعني أنها من حيث هي معدنية لا تكون حركاتها ذاتية لها بل لابد في اتباعاتها عنها من امور خارجة عنها.

قوله: «وأما الحركة الذاتية» الخ استدراك على ما قاله آنفاً من أن كل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته الخ فتبصر. فدريت من هذا البحث عن الحركة في الجوهر أي قسم منها متوجه الى كمالها الذاتي، وأي قسم منها مائتة، وأي قسم منها حية.

قوله: «وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها أيضاً حشر الى عالم النفوس» الخ. فالوهم والخيال أيضاً لها حظ من التجرد والمفارقة عن المادة كما هو المبرهن عليه في محله وسيأتي حولها عدة مباحث جليلة في العيون المقبلة، واستيفاء البحث عن ذلك يطلب في كتابنا العربي والفارسي في اقامة الحجج على تجرد النفس الناطقة.

ثم قال صاحب الأسفار: «وأما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية، ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات، بل شبحاً برزخياً سورياً له أعضاء حيوانية، وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حيوتها بأمر عارض عليها كهذه الاجسام. وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ويدرك الجزئيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك والمكاشفين. وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلاً مصوراً بجوارح وأعضاء، وانه يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل أعمالاً حيوانية فيسمع بأذنه ويرى بعينه ويشم بأنفه ويذوق بلسانه ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجليه وهذه كلها أعضاء روحانية خبر هذه الأعضاء الطبيعية».

واقول: «قوله وتلك النفس صورة حيوانية حية» يعني بها النفس الخيالية، وانما كان



حيّة لأنها من منشئات النفس الناطقة الحيّة بذاتها وقائمة بها قيام الفعل بفاعله والمظهر بظاهره. والنفس الناطقة بوساطة هذه النفس الخيالية تتصرف في هذا البدن الطبيعي. وهذه النفس الخيالية من الصور المثالية البرزخية واتفق على القول بالصور البرزخية جميع السلاك والمكاشفين من اهل الله.

وانما النكتة العليا في كلامه المذكور هي العناية بمعنى الجسم الأخروي الذي هو بدن أخروي والجسم بمعناه الموجود القائم المتحقق بذاته سواء كان طبيعياً أو غير طبيعي كان في السنة الأوائل دائراً، وتَجَسَّم الأعمال مأخوذ من الجسم بهذا المعنى، ويعبرون عنه بالجسم الدّهري فمن البدن الطبيعي الى الأخروي تنتقل الى ان للانسان ابداناً طولية متفاوتة بالنقص والكمال. ومعنى تجسّم الأعمال هو ناظر الى هذه النكتة وهو اصطلاح علمي شريف صدر عن صدر متروح بمعرفتها فتدبر ترشد انشاء الله تعالى. وسيأتيك ايضاحات وايضايات في ذلك في العيون المقبلة.

وقد اشار الى الجسم الأخروي في عدة مواضع اخرى ايضاً من الاسفار وتلو عليك طائفة منها وهي مايلي:

فمنها ما نقل في آخر الفصل العشرين من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار عن فيثاغورس وكان من اعظم الحكماء الاقدمين أنه قال: «انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك، وسيظهر لك من كل حركة فكرية أو قولية أو عملية صورة روحانية أو جسمانية» الخ<sup>١</sup>.

ومنها قوله في آخر الفصل السابع من الباب العاشر من كتاب النفس: «واما الآيات التي يستدل فيها على اثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان اكثر الناس يزعمون أنه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطبيّة لأن حصول شيء لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر وأشكال وصور فيها ولم يعلموا أن وجود الاكوان الأخروية أنها هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية، لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات قابلية؛ فالله تعالى بيّنه على أن شأنه الأصلي في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة. وكذلك خلق السموات والارض واصول الأكوان فان وجودها لم يخلق من مادة أخرى بل

١. الاسفار لصدر المتألمين، ط ١، ج ٢، ص ١٧٨.

أوجدتها على سنة الاختراع والانشاء. وهكذا يكون انشاء الجنة والنار والأجساد الموعودة في الآخرة. فيندفع اشكال المنكرين للدار الآخرة انها في أي مادة توجد، وفي أي قطر وجهة، وابن مكانها، ومتى زمانها ووقت قيامها؟ يطلبون للآخرة مكاناً خاصاً؛ ويسئلون عن الساعة أيان مرسيتها؛ أي في أي مكان من أمكنة هذه الاجسام؛ ويقولون متى هذا الوعد ان كنته صادقين أي في أي زمان معين من أزمنة الدنيا، ولم يعلموا أن مكان الآخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها، ولا أن وجودها وإيجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وإيجادها، فلها نشأة أقوى حاصل من الإنشاء، وهذه خلقة حاصلة من التخليق»<sup>(١)</sup>.

وللراقم تعلية في المقام بهذه العبارة: قوله والاجسام الموعودة في الآخرة؛ لهذا الكلام شأن وكأنه تمهيد وارهاص لاثبات الخسر الجسماني. وينبغي لك أن تدبر في الأجسام الأخروية حق التدبر فان تفاوت الأبدان الدنيوية والأخروية بالكمال والنقص، والأخروية عين الدنيوية مع حفظ ذلك التفاوت، فالأبدان مطلقاً أجسام متحققة، وهي في كل نشأة مرتبة نازلة للنفس، فتدبر. ثم من هذا البحث الاسمي تعرف سرّاً عظيماً من اسرار ما في قوله - عليه السلام - مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، فتبصر.

ومنها في آخر الفصل الثاني من الباب المذكور حيث قال: «الحق أن المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأيته لقلت انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا وان وقعت التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وهذا حديد، وربما ينتهي في كلاهما الى حيث يتحدان ويصيران عقلاً محضاً واحداً. ومن أنكر ذلك فهو منكر للتسريعة ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرآنية»<sup>(٢)</sup>.

وللراقم تعلية ايضاً في المقام بهذه العبارة: قوله بحيث لو رأيته، ناظر الى الحديث المروي عن صادق آل محمد - صلوات الله عليهم - وهو من غرر الأحاديث، وهو الحديث الاربعون من كتاب الاربعين لأبي الفضائل الشيخ البهائي رواها باسناده عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق - عليها السلام - عن ارواح المؤمنين؟ فقال: «في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان».

١. الأسفار صدر المناهين، ط ١، ج ٤، ص ١٤٠.

٢. المصدر، ج ٤، ص ١٤١.

وعلى هذا المنوال قال في اول الفصل الثالث من الباب الحادي عشر من كتاب النفس في رد شبهة الأكل والمأكول: «ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً أن يكون الجسم الذي منه صار مأكولاً لسبع أو انسان آخر محشوراً؛ بل كل ما يتعلّق به نفسه فهو بعينه بدنه الذي كان. فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيامة هو أن يبعث ابدان من القبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه، وهذا بهمان بعينه، أو هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان. ولا يلزم من ذلك أن يكون غير مبدّل الوجود والهوية، كما لا يلزم أن يكون مشوّه الخلق والأقطع والأعمى والهرم محشوراً على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد في الأحاديث».

ومراده - رضوان الله تعالى عليه - من قوله: «أن يبعث ابدان من القبور» هو أن يبعث أبدان أخروية برزخية من الأبدان الطبيعية المعبر عنها بالقبور كما صرح بذلك في قوله الرفيع في الفصل السابع من الباب العاشر من نفس الاسفار: «إن الله يبعث من في القبور قبور الأجساد وقبور الأرواح اعني الابدان»<sup>(١)</sup>. ومما ينبغي الاعتناء به جداً هو ما صدر من قلم العلم الآية الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء - رضوان الله عليه - في الفردوس الأعلى أن معنى المعاد الجسماني كما في بعض الأخبار أنك لو رأيته لقلت هذا هو فلان بعينه - إلى آخر ما افاد<sup>(٢)</sup>. انتهت التعليقة. وسيأتي الكلام في ذلك في العين التاسعة والخمسين ايضاً.

ومنها قوله في الفصل الثالث من الباب الحادي عشر من كتاب النفس: «الحق أن لا عبرة بخصوصية البدن وتشخصه، وإن اعتبر في الشخص المحشور جسميّة ما أية جسميّة كانت. وإن البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس تحدث من المادة بحسب هيأتها واستعداداتها كما في الدنيا».

ومنها قوله الآخر في الفصل المذكور في تقرير الشبهة الخامسة وردّها: «إن من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التأويل فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الاجسام ويصرف الأحكام الأخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قائلاً ان الخطاب للعامة واجلاف العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون

١. المصدر. ج ٤. ص ١٣٩.

٢. الفردوس الأعلى. طبع النجف. ص ٥٠.

بالمجازات والاستعارات؛ والعجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفة عن وجود عالم آخر جسماني فيه أجسام وأشكال أخرى مع أعراضها كما قررناه. ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في احوال المعاد الجسماني على الأمور العقلية مع تصديقه للرسول وإيمانه في القرآن وفيه مبالغات وتأكيدات لما ذكرناه، الخ»<sup>١١</sup>.

ومنها قوله في الفصل السابع والعشرين من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار: «جميع ما يراه الانسان يوم القيامة يراه بعين الخيال - الى قوله: وتلك الصور المشهودة للنفس ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد في الآخرة وفي عالم الخيال عين الارواح، وهذا معنى تجسد الارواح وهي لا تكون إلا في ذلك العالم، وأما في هذا العالم فالارواح تتعلق بهذه الاجساد لا انها تتجسد وكذلك الاجساد في الآخرة تروحن وفي الدنيا لا يكون كذلك»<sup>١٢</sup>.

وبعد ذلك اتى بكلام العارف العربي من بابين في تجسد الارواح: احدهما الباب الثالث والسبعون وثلاثمائة من الفتوحات المكية؛ وثانيهما هو الباب الحادي والثمانون وثلاثمائة وقد استوفينا البحث عن ذلك في رسالة العرفان والحكمة المتعالية من أن امهات مسائل الأسفار من مشايخ اهل العرفان سيما الفصوص والفتوحات، و صدر المتأهلين بلغ غايتها وأقام البرهان على حقيقتها.

ومنها في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من الأسفار حيث قال في تفسير قول انكساغورس من ان اصل الانبياء جسم واحد موضوع لكل لانهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية: لعنه أراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه بالجسم لأنه فاعله ومقومه ومصوره»<sup>١٣</sup>.

اقول: هذه كانت عدة مواضع من الأسفار في التصريح بالجسم الأخرى، وقد كنا جمعناها من قبل في أثناء التدريس وأهديناها اليك في الحال، فلنرجع الى ما كنا من نقل تاويلات الآراء المثقولة في النفس من الأسفار.

ثم قال صاحب الأسفار: «واما قول من قال انها من الاجرام التي لا تتجزى، فاراد

١. الأسفار لصدر المتأهلين، ج ١، ص ٤٠٦.

٢. المصدر، ج ٤، ص ١٩٠.

٣. المصدر، ج ٢، ص ١٦٣.

بها الاجرام المنالية التي لا مادة لها. وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلاً عن الخارجية إذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء لا يجعل جسم جسمين. وكذا وصل الجسمين الخياليين جسماً واحداً عبارة عن ايجاد جسم آخر من كتم العدم».

واقول: قوله: «قد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية الخ»، اي قد مر في الفصل الخامس من الباب الخامس من كتاب نفس الاسفار ان تفاوت مقدار الصور الخيالية مع اتحادها في النوع ليس للمأخوذ منه ولا للآخذ بأن يكون مادة قابلة لها، بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ وانشائه دون قبوله واتصافه<sup>١</sup>.

ثم قال صاحب الاسفار: «واما نسبة انكروية الى النفس فلأنها ابسط الأشكال ولهذا كانت الافلاك كرية، فالنفس اذا تصوّرت وتسلّكت ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا، اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل. ثم التركيب الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه بعض المتأخرين. فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها مبدء فصله وتام ذاته وان لم يتّصف بها هو مادة وهي صورة، ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة، وفي اعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات انفس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك تشير الى نفسك بأنى كاتب جالس، فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل».

واقول: قوله: «اذ بالحركة يخرج الخ»، دليل على الاحتياج الى الحركة، أي لما كانت الحركة محتاجة اليها لتحصيل الكمالات وانكروية اسهل حركة يلزم أن يكون الشكل هو الكرة. وقوله: بعض المتأخرين، يعني به سيّد المدققين. وظاهر ان جعل النفس كرية بلحاظ تشاكلها وتصورها في عالم الطبيعة على الوجه المذكور في الافلاك. ثم تدبر في كلام مشايخ اهل العرفان من ان الحركة حيوة ووجود كما في الفص الموسوي من فصوص الحكم من ان الحركة حيوة فلا سكون فلا موت، ووجود فلا عدم، فافهم.

ثم قال صاحب الاسفار: «وأما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالتنفس، فالمراد ان في الحيوان روحاً بخارياً من قبيل الاجرام الفلكية في الصفا واللطافة، وهو خليفة النفس

في البدن الطبيعي، وبالنفس يبقى اعتداله وتتغذى بالهواء المعتدل جوهره. ولما كان هذا الجوهر حاملاً لقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضاً من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي، فاطلقوا عليها اسم النفس وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة: «روح بخاري راجان كويند، ونفس ناطقة راروان».

وأقول: سيأتي البحث عن الروح البخاري وكون النسيم غذائه في العين الحادية عشرة.

ثم قال صاحب الأسفار: «وأما من قال أنها ليست هي النفس بل أن محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها، فكلام حق لا غبار عليه ويرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض».

وأقول: يعني من قال أن الأجرام الصغيرة الصلبة التي لا تتجزى ليست هي النفس بل أن محركها هو النفس والنفس في تلك الأجرام وتدخل النفس بدخول تلك الأجرام البدن، يرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه وهو تأويل القول بأن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس.

ثم قال صاحب الأسفار: «وأما من قال إن النفس نار وإن هذه النار دائمة الحركة، فلم يرد بها هذه النار الاسطوقسية بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الأجسام بالإحالة والتحليل وهي الطبيعة، وفوقها نار النفس الأمانة بالشهوة والغضب وهي التي تطلع على الأفتدة كما أشير إليها في الكتاب الإلهي، وإذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نوراً والنفس الأمانة مطمئنة».

وأقول: المراد من الحرارة الجوهرية هي الحرارة الغريزية وسيأتي البحث عنها في العيون المقبلة. وأما ما أشار إلى نار النفس الأمانة فهو كما قال - عز من قائل - : «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّهَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا»<sup>١</sup>.

ثم قال صاحب الأسفار: «وأما السالكون مسلك الإدراك فقولهم: «إن الشيء إنما يدرك ماسواه لأنه متقدم عليه»، في غاية الصحة والقوة والاستقامة فإن المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك، وقد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية إلا العلية والمعلولية ولكن نسبة

الصورة المدركة الى الذات العالمة نسبة المجعول الى الجاعل لانسبة الحلول والانطباع كما علمت في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرها».

واقول: المعلوم بالذات هو في مقابل المعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات هو ما تقرر في صقع ذات العالم وصار عين نفسه وجوداً على وزن صورته الخارجية بانشاء النفس وتلك الصورة الخارجية من حيث ان النفس توجهت اليها وانشأت متاهلها وصورتها في سر ذاتها. وراجع في ذلك الى الدرس الحادي عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل والمعقول<sup>١</sup>.

ثم قال صاحب الاسفار: «وأما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدأ إما ناراً أو هواء أو ارضاً أو ماء، فلعله أراد من المبدء المبدء القريب لتدبير الأجسام وتصريفها فمن جعلها ناراً أراد بها ما مر ذكره. ومن جعلها هواء فلعله أراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة، ثم التعبير عن المبدء الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء وللناس فيها يعشقون مذاهب. ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحياة الذي به حياة كل شيء ذي نفس كما قال - تعالى - : « مِنْ الْمَاءِ كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ »<sup>٢</sup>، والنفس حياة الجسم كما أن العقل حياة النفس ولهذا عبر بعض الأوائل عن العقل الكل بالعنصر الأول وجعله ماء، وربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفانض منه - تعالى - على الموجودات كلها على الترتيب. ومن سماها ارضاً فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم والصور الادراكية الفائضة عليها من سماء العقل، فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقائق في مرتبة كونها عقلاً هيولانياً فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الأمطار التي بها تحيي الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث أن القلوب تحيي بالعلم كما تحيي الارض بوابل السماء».

واقول: قوله: «اراد به ما مر ذكره»، يعني به الحرارة الغريزية.

قوله: ومن جعله هواء فلعله أراد به الشوق والمحبة، اي الهواء بأحد معانيه اللغوية

لا بمعناه العنصري كقول الشاعر:

«أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا	نَحْنُ رُوحَانِ حَلَّلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ	وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا»

١. دروس اتحاد العاقل والمعقول للمؤلف، ط ١، ص ٢٠٩.

٢. الانبياء، ٣١.

«أَحَبُّكَ حُبِّينَ حُبُّ أَهْلِي  
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ أَهْلِي  
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ  
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي  
وَحُسْبًا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَ  
فَذِكْرُكَ فِي الْبِرِّ حَتَّى أَرَاكَ  
فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ  
وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ

قوله: «ومن جعلها ماء الخ». الماء صورة العلم الذي به حياة النفوس كما أن حياة الأبدان بالماء الذي منه كل شيء حي، فالعلم سبب حياة الأرواح كما أن الماء سبب حياة الأشباح. وكذلك يعبر الماء بالعلم وفسر ابن عباس وانزلنا من السماء ماء بالعلم. وتدبر في الحديث من تمثل العلم بشيء مثل الغمام كما في روح الجنان قال صلى الله عليه وآله: «تَوَضَّعُ الْمَوَازِينُ الْقِسْطُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُؤْتَى عَمَلُ الرَّجُلِ فَيُوضَعُ فِي مِيزَانِهِ، ثُمَّ يُؤْتَى بِشَيْءٍ مِثْلُ الْغَمَامِ أَوْ مِثْلِ السَّحَابِ فَيُقَالُ لَهُ أَتَدْرِي مَا هَذَا؟ فَيَقُولُ: لَا، فَيُقَالُ: هَذَا الْعِلْمُ الَّذِي عَلَّمْتَهُ النَّاسَ فَعَمِلُوا بِهِ بَعْدَكَ»<sup>١</sup>.

والمراد من بعض الأوائل هو ثاليس الملقب وفي الحكمة المنظومة للسبزواري: «ثَالِيسٌ يَرَى ذَا الْجِسْمِ مَاءً»<sup>٢</sup>. بل وقد نقل قوله وقول عدة أخرى من أعظم القدماء يقرب من هذا في الجواهر والأعراض من الأسفار في الفصل الثالث من الفن الخامس منه<sup>٣</sup>. وفي روضة الكافي عن إمامنا باقر علوم النبيين - عليهم السلام - ... «ولكنه كان إذا لاشيء غيره، وخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء الذي خلق الأشياء منه فجعل نسب كل شيء إلى الماء ولم يجعل للماء نسباً يضاف إليه».

قوله: «وربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاضل منه - تعالى - على الموجودات كلها على الترتيب»، يعني به الصادر الأول المسمى بالنفس الرحاني والوجود العام والعماء والرق المنشور والنور المرشوش والوجود الفاضل والأسم الأعظم ومادة الممكنات وهوليتها وأسام أخرى كثيرة محررة في الصحف العرفانية كمصباح الأنس

١. بحر المعارف للمولى عبد الصمد الهمداني، ص ١٧٧.

٢. الحكمة المنظومة للسبزواري، ص ٢٥٨.

٣. الأسفار، الفصل الثالث من الفن الخامس، ص ٤٩١.



وفصوص الحكم والفتوحات المكية : بل وفي المرحلة السادسة من الأسفار في العلة والمعلول أيضاً.

وهو أول ما صدر عن الحق سبحانه، وأول ما خلقه الله تعالى هو العقل. وفي الخلق تقدير والصادر الأول مقيد بالاطلاق عن التقدير، والعقل أول نقش انتقش على ذلك الرق المنشور لذلك قال في المصباح المذكور: «إن الوجود العام لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه لولا تقيده بنسبة العموم»<sup>١</sup>.

فقوله: ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاضل منه، عدول من الخلق الأول إلى الصادر الأول. ثم تدبر في قوله - سبحانه - : «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»<sup>٢</sup> وفي قوله: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»<sup>٣</sup> أيضاً حتى يظهر لك أن أصل كل شيء هو ماء الحياة وهو الماء الذي خلق الأشياء منه فجعل نسب كل شيء إليه. وإن شئت فراجع في ذلك إلى كتابنا فصوص الحكم<sup>٤</sup>، وإلى رسالتنا الوحدة في نظر العارف والحكيم<sup>٥</sup>.

ثم قال صاحب الأسفار: «ومن رأى أن المبادئ هي الأعداد وجعل النفس عدداً، أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورس وتأويل كلامهم أن المبدء الأول واحد حقيقي وهو مبدء الأشياء كما أن الواحد العددي مبدء الأعداد؛ لكن المبدئية والثانوية والثالثة والعشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات، فكل ما صار أول لم يمكن له أن يصير ثانياً والثاني منها يجوز أن يكون أول، بخلاف المبدء الأول تعالى فمبدئيته وأوليته عين ذاته، وكذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لا يتبدل، وكذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول: فاطلاق العدد على المبادئ العقلية والنفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبدله، فالعددية فيها ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة، كما أن الوحدة والأولية ذاتية للحق الأول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه زوج تركيبي».

١. مصباح الانس، ط ١، ص ٧٠.

٢. هود: ٧.

٣. الانبياء: ٣٦.

٤. فصوص الحكم للمؤلف، ط ١، ص ١٧٤.

٥. الوحدة في نظر العارف والحكيم، للمؤلف، ط ١، ص ٨٤.

واقول: هذا البيان الشريف هو في أن المبادي هي الأعداد كما ذهب اليه آل فيثاغورس قد انشأ من الصحف العرفانية من كون اسماء الله سبحانه توقيفية فان توقيفية الاسماء في منظرهم الأعلى بمعنى أن كل كلمة وجودية في مرتبتها الخاصة بحسب النظام الكياني الناشيء من النظام العلمي العناني الرباني، فلكل منها مقام معلوم لا تتجاف عنه ولا تبدل ولا تحوّل. وقد أشار الى توقيفية الاسماء بهذه اللطيفة الشريفة صانن الدين علي بن محمد التركية في عدة مواضع من تهيد القواعد شرح رسالة قواعد التوحيد:

منها في مقدمته في بيان مسائل علم العرفان حيث قال: «وأما المسائل ههنا فهي عبارة عما تبيّن به متعلقات هذه الحقائق والاسماء من المراتب والمواطن وتخصيص كل منها بموطنه ومحتده فان لكل اسم موطنًا يختص به، وهذا هو المراد بتوقيفية اسماء الله تعالى على قواعدهم»<sup>١</sup>.

ومنها في شرح الفصل الثامن والعشرين حيث قال ابو حامد التركية: «واعلم ان تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها بتوسط هذا اللازم الراجعية بالذات والموجبية والمفبضية وغيرها من الصفات المترتبة وغير المترتبة اللازمة لذاتها» قال السارح: «هذا شروع في بيان تفريع التفصيل الاسمائي على الاجمال الذاتي وكيفية انشاء تلك الاسماء باجناسها وانواعها واصنافها وتعيين متعلقات كل منها ومواطن اعتبارها فان لكل اسم مبدء لا يظهر ذلك إلا في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات، ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق ذلك الاسم عليها إلا بذلك الاعتبار وهذا معنى من معاني ما عليه أئمة الشريعة - رضوان الله عليهم - ان اسماء الحق توقيفية وذلك من أمهات مسائل هذا الفن»<sup>٢</sup>.

ومنها في شرح الفصل الثاني والاربعين قال: «ثم انها لما ظهرت تلك الهوية في النفس الرحماني الذي هو محل تفاصيل الاسماء ومظهر تعيينات الغير والسوى بحسب الارادة المخصصة، والاستعدادات المختلفة حسب اتلاف شئونها الذاتية الحاصلة بالفيض الأقدس والوسائط المتعددة بناء على ما تقرر عندهم أن تلبس الهوية السارية والحقيقة النازلة بالصور السافلة لا يمكن الا بعد تلبسها بالعالية منها ضرورة ان الاسماء توقيفية: اذ بحصول الأعلى

١. تهيد القواعد لابن تركة، ط ١، ص ١٢.

٢. المصدر، ص ٧٨.

تستعدّ لتحصيل الأنزل منها كتلبس المادة بالصورة الحيوانية مثلاً فانها انما يمكن بعد تلبسها بالنباتية وحصول ذلك الاستعداد لها فالمراد من الوسائط ههنا هو حصول الاستعدادات المرتبة الواقعة في دائرة مراتب الوجود»<sup>١١</sup>.

ومنها ما قال في شرح الفصل الخامس والاربعين في البحث عن الرؤية: «التباس الطبيعة الواجبة بتلك الملابس المظهرة لها في المدارك من الغاية المطلوبة الباعثة للحركة الابداعية فيجب أن يكون مشاهدة مدركة بهذه الهيئة. نعم يلزم أن لا يطلق عليه حينئذ اسم الواجب لأن الاسماء توقيفية كما سبق الابهاء اليه»<sup>١٢</sup>.

ثم قال صاحب الاسفار: «وأما من رأى منهم أن الشيء انما يدرك شبيهه، وأن المدرك بالفعل شبيه بالمدرك، فقله حق وصواب وقد نكرر منّا في هذا الكتاب ان المدرك دائماً من جنس المدرك فاللمس يدرك اللموسات وهو من جنسه، وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه، والنور البصري يدرك المبصرات، والخيال يدرك المتخيلات، والوهم يدرك الوهميات، والعقل العقليات. وبالجملّة كل قوة ادراكية إذا تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة الى الفعل، ولا شبهة في أن القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته. نعم إنك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العاقل بالمعقولات والمحس بالمحسوسات والاتحاد اسد من الشبه. وعلمت أن النفس اذا صارت عقلاً تصير كل الأشياء، وهي ايضاً الآن تتحد بكل من الأشياء التي تستحضرها في ذاتها أعني صور تلك الأشياء لا اعيانها الخارجة عنها، ولا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا صورها ايضاً؛ بل كلّما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعاً للأشياء واشدّ بساطة اذ البسيط الحقيقي كل الأشياء كما مرّ برهانه».

وأقول: «قوله لا اعيانها الخارجة عنها» بل النفس في اعتلائها تتحد بالصادر الأول وجوداً وحينئذ تصير اعيان الأشياء الخارجية من شئون ذاتها كما هي كانت من شئون الصادر الأول الذي هو رق منشور وحينئذ تتصرف في مادة الكائنات وتصير كلمة كن. وقد استوفينا البحث عن ذلك في رسالتنا نهج الولاية، وفي كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول.

ثم قال صاحب الاسفار: «وأما قول الجامعين بين الأمرين الادراك والحركة، فإذا

١. المصدر، ص ١٢٢.

٢. المصدر، ص ١٢٩.

صحّ تأويل الكلام في كل واحد منها صحّ في المجموع.

وأما المعتبرون في سلوك معرفة النفس أمر الحياة، فمن قال: إن النفس حرارة غريزية فالحرار الغربي قد ثبت أنها جوهر سهاوي منبعث في البدن عن النفس وتنفعل النفس به الأفعال الطبيعية والنباتية والحيوانية، وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط غير مركب من الاسطقات وقد مرّ أنه خليفة النفس ومتصل بها، ومن قال: إنها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها اليميني، أو راحة البدن بها وسلامته عن الآفات مادامت النفس حافظة للمزاج. وأما من قال إنها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن ويتوسط لسري الحياة في الأعضاء فاطلق اسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوز، وإطلاق النفس على الدم شائع في هذا الزمان أيضاً.

واقول: قوله «وهو عندنا بسيط غير مركب من العناصر» اختلفوا في الجوهر الاسطقي المركب من العناصر هل العناصر باقية على صورها النوعية، أو غير باقية؟ والمشهور ووافقهم الشيخ الرئيس على الأول، وطائفه من المتقدمين ووافقهم صاحب الاسفار على الثاني.

قال المحقق الطوسي في آخر شرحه على الفصل الخامس من ثاني الاسارات في بيان مذهب الشيخ والمشاء في ذلك: «إن الكائن نباتاً وحيواناً إنما تنصل به صورة كمالية نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه».

بل الشيخ صرح بمذهبه ذلك اعني بقاء صور الاجزاء العنصرية في الجوهر العنصري المركب منها في الفصل الثاني والعترين من النمط الثاني من الاسارات في بيان كيفية تولد المركبات الثلاث أي المعدن والنبات والحيوان من الاصول اي العناصر الاربعة فقال: «وإذا امتزجت لم تنسد قواها وإلا فلا مزاج؛ بل استحال في كفيّاتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطاً في حدّ متشابه في اجزائها وهي المزاج».

وكذلك قال بهمنيار في التحصيل: «الجواهر العنصرية ثابتة في الممتزج بصورها متغيرة في كفيّاتها فقط، وكيف لا تكون ثابتة فيه والمركب إنما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفة، وإلا لكان بسيطاً لا يقبل الأشد والأضعف، وأما كفيّاتها ولواحقها فتكون قد

توسّطت ونقصت عن حدّ الصرافة»<sup>(١)</sup>.

ثم إن الشيخ قد شنع في الشفاء على القول الثاني واستغربه وهو القول بأن تلك العناصر غير باقية في المركب منها، حيث قال في الفصل السابع من الفن الثالث من طبيعياته<sup>(٢)</sup> في نقل هذا المذهب وإبطاله ما هذا لفظه: «لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً عجيباً وقالوا إن البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة، وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولي واحدة وصورة واحدة؛ فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ذوات الحميّة، ويرى أن الممتزج يستعد بذلك لقبول الصورة النوعية التي للمركبات؛ ومنهم من جعل تلك الصورة صورة أخرى هي صورة النوعيات وجعل المزاج أمراً عارضاً لا صورة. الخ».

ثم شرع الشيخ في إبطال هذا المذهب في المزاج. وأقول: قوله «فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً»، أي كأنهم قالوا بأن هذه الصورة المتوسطة هي المزاج. وإن الممتزج يستعد بذلك أي بواسطة حصول هذه الصورة المتوسطة لقبول الصورة النوعية التي للمركبات. والحميّة كالثريا شدة الغضب وأوله، ومن الكأس سورتها وسدتها، ومن كل شيء شدته.

وهذا المذهب الذي استغربه الشيخ واستعجب منه استصوبه صاحب الأسفار ففي الأول من الفصل الأول من الباب الثاني من كتاب نفسه أشار إلى مذهبه اجمالاً بقوله: «إن البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر متنازعة بطباعها إلى الانفكاك، والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا إن العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء، أو قلنا إنه غير باقية الخ»<sup>(٣)</sup>.

وكذا في المقام في تأويل الآراء والمذاهب في النفس حيث قال: «وهو عندنا بسيط غير مركب من الاسطقسات كما نقلناه»<sup>(٤)</sup>.

١. التحصيل لبهمنيار، ط ١، إيران، ص ٦٩٣.

٢. الشفاء للشيخ الرئيس، ط ١، ج ١، ص ٢٠٥.

٣. الأسفار لصدر المتألمين، ط ١، ج ٤، ص ٦.

٤. المصدر، ج ٤، ص ٦٢.

وكذا في الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر والأعراض من الأسفار  
أشار إلى مذهبه اجمالاً بقوله: «أنا سنبين في مبحث المزاج زيادة تبين أن شيئاً من العناصر  
غير موجودة بصرفته في هذه الأنواع الطبيعية»<sup>١</sup>.

وكذا أشار إليه اجمالاً في أول الفصل الرابع عشر من سادس الجواهر والأعراض  
في تحقيق ماهية المزاج وأنيته حيث قال: «إن المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس أوائل  
الملموسات متوسطة بين الكيفيات الأربع الأول توسطاً ما من مشابهة الأجزاء؛ حتى أنها تكون  
بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة، وبالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة، وبالقياس إلى  
اليبوسة رطوبة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة؛ وأنها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون  
ما وجد منها في كل جزء من أجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلا في  
الموضوع ذاتاً ووضعاً كما هو عند الجمهور، أو وضعاً فقط كما هو عندنا»<sup>٢</sup>.

قوله: «حتى أنها تكون بالقياس»، إشارة إلى معنى المتوسط. وقوله: «وأنها في الجسم  
ذي المزاج، إشارة إلى معنى التشابه». وقوله: «ذاتاً ووضعاً»، بيان لحال الموضوع.

وفي الفصل الخامس عشر من الفن المذكور بين مذهبه المذكور في المزاج من عدم  
بقاء العناصر على صورها النوعية في المركبات على التفصيل<sup>٣</sup>. ففي هذا الفصل يذكر في  
المزاج ثلاثة مذاهب أصلية، أحدها أنه يحصل بامتزاج العناصر وهي باقية في الممتزج  
بصورها النوعية المحضة إلا أنها قد تصغرت في الغاية.

وثانيها أنه يحصل بالامتزاج ولكنها غير باقية في الممتزج بنحو المحوطة بل تخلع  
صورها وتلبس صورة واحدة أخرى فتصير لها هيولي واحد وصورة واحدة..

وثالثها أنه يوجد بلا امتزاج منها أيضاً، ولكن الذي يحصل من الامتزاج كما في  
المواليد فهو على الوجه الذي ذهب إليه صاحب المذهب الثاني؛ والآخر مذهب صاحب  
الأسفار، والشيخ ذهب إلى الأول ورد على الثاني وحسبه مذهباً محدثاً مخترعاً.

واعلم أن ملخص كلام الشيخ في المقام هو أنه قال في عدة كتبه: «إن المزاج هو كيفية  
متوسطة بين الكيفيات الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مع بقاء الصور النوعية

١. المصدر، ج ٢، ص ١٩٤.

٢. المصدر، ج ٢، ص ٢٠٢.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٢٠٦.

للعناصر». فعلى مذهبه يكون للعناصر المركبة الكائنة صورتان نوعيتان، منها الصورة التي كانت للمركب، والثانية الصورة التي لكل واحدة من البسائط، وحلول الصورتين في محل واحد محل تأمل ومنع؛ بل نقول يمكن للحرارة الساذجة الخالصة التي في غايتها أن تنكسر صورتها الأصلية فتصير معتدلة في مزاجها المتوسط بين الكيفيات الأربع فحينئذ لا صور للعناصر بأجمعها حتى تبقى في المركب الحادث، والشيخ لما ادعى الإيجاب الكلي كفانا مؤنة السلب الجزئي في مقام الرد عليه فافهم.

ثم قال صاحب الأسفار في التأويل: «وأما من قال: «إن النفس تأليف، أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفقية فيها أحدية الجمع. أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ منها النسبة الاعتدالية المزاجية في البدن وهذه كلها ظل لها وحكاية عنها فان جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور وأشكالها واحوالها توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه اشرف واعلى».

واقول: قوله: «على نسبة وفقية فيها أحدية الجمع»، كلام بعيد الغور وهو على ظاهره محمول على نسبة اعتدالية كما صرح بعد ذلك عليه بقوله: «ينشأ منها النسبة الإعتدالية». ويمكن أن يتضمن معنى الوفاقية على مصطلح علم الأوفاق من شعب الارثماطيقى وقد اشرنا الى طائفة منها مناسبة لمسائل الحكمة المتعالية في رسالتنا الوحيدة في نظر العارف والحكيم<sup>(١)</sup> وتفصيلها يطلب في تأليفنا الدروس الأوفاقية، ولكنه لم يطبع بعد.

ثم في تأويل قول من قال إن النفس تأليف، وإن النفس هي هذه الجملة، كلام وبيان لبهمنيار في التحصيل<sup>(٢)</sup> يأتي نقله في العين الخامسة في أن النفس غير الجسمية والمزاج. ثم قال صاحب الأسفار في التأويل وهو آخر كلامه فيه - شكر الله سبحانه مساعيه - : «وأما قول من قال إنها هو الآله، فلعلمه أراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه الفراعنة والملاحدة - تعالى عما يقوله الملحدون - . وأما من قال إنه تعالى في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً وفي شيء نفساً وفي شيء عقلاً، فليست أحصح كلامه حذراً عن سوء الأدب كني أقول: النفس الانسانية في شيء طبع وفي شيء حسّ

١. الواحد في نظر العارف والحكيم للمؤلف ط ١، (منشورات فجر)، ص ٢٣، ٣٥.

٢. التحصيل لبهمنيار، ط ١، ص ٧٢٤.

وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير السام الذائق  
اللامس الغاذي النامي المولد، وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثلاً له  
ذاتاً وصفة وخليفة له في هذا العالم ثم في العالم الأعلى وجعل معرفتها سبباً لمعرفة تعالى.  
فهذا ما تيسر لنا في تأويل رموزهم وإظهار كنوزهم».

وأقول كما أن النفس في علوها دانية حتى أنها كانت في شيء طبعاً وكانت دافعة  
وجاذبة وفي وحدتها كل قوتها، وفي دنوها عالية حتى أنها كانت فوق الطبيعة ولها التجرد  
البرزخي والتجرد التام العقلي والمقام الذي هو فوق التجرد أي المقام اللائقي وهي القاهرة  
على شئونها كلها ولها وحدة حقة حقيقية ظنية، كذلك الحق المطلق سبحانه ولها وحدة حقة  
حقيقية ذاتية، والاسماء توقيفية كما مرت الإشارة إليه وقال النبي والوصي - عليهما  
السلام - : «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

وفي باب آداب الخلاء من البحار: «وروينا عن علي - عليه السلام - أنه كان إذا  
دخل المخرج لقضاء المخرج قال: بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الرجس النجس الخبيث  
الشيطان الرجيم، فإذا خرج، قال: الحمد لله الذي عافاني في جسدي والحمد لله الذي  
أماط عني الأذى، ثم روى عن الإمام أبي عبد الله السلام حديثاً آخر قريباً منه».

وفي رواية أخرى: الحمد لله الذي دفع عني الأذى وعافاني، مكان أماط عني الأذى؛  
مع أن القوة الدافعة النفسية دفعت الأذى، والتوحيد الصمدي هو يوجب هذا وليس إلا،  
فأين سوء الأدب؟! والعجب من كلامه المعجب أنه للاحتراز عن ذلك السوء تسك بهديث  
النفس وتادب بها اجتنب ولا يخفى حسن صنيعته قدس سره الشريف في حسن الأدب مع  
الله، والاحتراز عن سوء أدب الأفواه العامية ودأبها وإساءتها باهل التوحيد، كما قال علي  
بن أبي طالب القيرواني: «الجاهلون لأهل العلم أعداء، حيث لم يقل بالعكس»: العالمون  
لأهل الجهل أعداء، أولم يقل: بين الجاهل والعالم معاداة.

تبصرة: ما مر نقله عن كشف القوائد من: «أن المحققين من المتكلمين ذهبوا إلى  
أن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية في هذا البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق  
إليها الزيادة والنقصان ولا يتبدل» فإنما جعله في قباز من قال بأنه هذا الهيكل المحسوس،  
ثم ضعف القول بالهيكل بقوله: بأنه يزيد وينقص ويتبدل الأجزاء بالبعدية، ومراده من



البعدية الأقطار الثلاثة، والظرف متعلق بالافعال الثلاثة، فيستشَم منه ان القائل بالأجزاء قائل بأنها ليست بأجسام ويؤل الى ما قلنا من توجيه الأجزاء وتأويلها الى الروح الانساني فتأمل.

ثم ان امتناع إعادة المعدوم أبين من الشمس في دائرة نصف النهار في السماء الصحو، على أن الموت ليس باعدام الانسان وعدمه كما سيجي البحث عن ذلك في العين الاثنتين والخمسين، وكانهم أطلقوا لفظ المعدوم على المخفي او الغائب أو المستور أو نحوها تم جَوَزوا أعادته اي ظهوره واطهاره. وبالجمله على ظاهر القول بالأجزاء كما فهمه هؤلاء، وما أوتوا به في بيان مرامهم، يطردھا العقل والنقل قد أعرضنا عن الورود فيها خوفا للإسهاب.

ثم إن الانسان ليس من أجزاء ترايية فقط، فلم لا يتفوهون بالأجزاء الدموية والنارية والهوائية والمائية. ثم ان تلك الأجزاء هي أجزاء أي زمان منه. ثم تقبل سؤالات أخرى لأطائل تحتها. والانسان محشور وله معاد على الوجه الأرفع الذي بينه منطق الوحي القرآني، وما بينه القرآن ليس إلا عين العرفان ونور البرهان ومتن الأعيان. والمولى صدر المتألهين في الفصلين الثامن والتاسع من عاشر نفس الأسفار قد استوفى البحث عن القول بالأجزاء وايراد الاعتراضات عليه وتسديد الحكم الحق ونحكيمة<sup>١</sup>.

ومما يجب التنبيه عليه أن ماذهب اليه جمهور الحكماء من تجرد النفس الناطقة، فهو وان كان كذلك ولكن النفس لها ابدان طولية متفاوتة بالنقص والكمال فالنفس في عين كونها مجردة بانحاء التجرد ليست بعارية عن بدن فما ذهب اليه جمهور الحكماء من المشاء باطلاقه الظاهر ليس بصحيح، ولا ينافي كون النفس ذات بدن. تجرّدها البرزخي او العقلي أو فوق التجرد، فافهم. ثم معنى تجردها هو التجرد عن المادة لا عن الماهية فان كل ممكن زوج تركيب من وجود وماهية، والفرد على الاطلاق هو الوجود الصمدي - تعالى شأنه - . ولو تفوّد متوغل في الحكمة المتعالية بتجرد النفس الناطقة عن الماهية فمراده غلبة احكام وجودها على ماهيتها، وانطماس احكام ماهيتها في شمس وجودها.

١. الأسفار، ط ١ - ج ٤ - ص ١٤٣ - ١٤١.

## عين في اثبات ان النفس الانسانية بل الحيوانية غير الجسمية والمزاج (٥)

٥- ومن تلك العيون الأصيلة اثبات أن النفس الانسانية بل الحيوانية غير الجسمية والمزاج؛ بل النفس حافظة للمزاج.

الفصل الأول من اولى الفن الثاني من المبدء والمعاد يُصدر المتألهين فيها نحن بصدد اثباته في هذه العين مطلوب جداً<sup>١</sup>.

والشيخ أقام الدليل عليه في الفصل الخامس من نفس الاسرار بقوله:

«إشارة: هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغبره، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته بل في نفس حركته. وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته، الخ».

وقال في التعليقات: «لو كان المزاج هو النفس لكان يجب أن يكون المزاج موجوداً قبل المزاج، إذ كان هو الغاية المحركة للعناصر إلى الامتزاج الخ»<sup>٢</sup>.

اقول: وقد تقدم كلام الشيخ من التعليقات في العين الثالثة في اثبات النفس من برهان مأخوذ من جهة غاية حركة العناصر إلى الاجتماع المؤدي إلى وجود النفس، وفهم ما نقلناه منه هيئنا مبدئ على ما نقل في العين الثالثة.

ثم اقول: وقد تقدم في العين الثالثة مغايرة النفس للبدن بالدليل التجريبي المذكور ومن الدلائل القوية على مغايرتها له أنك لا تجعل طبيعتك حاكمة على عقلك. مثلاً إذا كنت صائماً ويشتهي بدنك الأكل والشرب وانت تمنعه عنها وذلك المانع ليس إلا انت كما ان ذلك المشتهي ليس إلا انت، وكذا في جميع آرائك واحوالك التي تريد بها ارتقائك إلى

١. المبدء والمعاد يُصدر المتألهين، الطبع الحجري، ص ١٦٥ - ١٦٩.

٢. التعليقات للشيخ الرئيس، ج ١، مصر، ص ٦٤.

معالي الأمور يمنعك عنها طبيعتك وأنت تستعملها على كرهها فيما تطلبها فالمانع غير الطالب الممنوع.

وقال العلامة البهائي في المجلد الرابع من كشكوله<sup>١</sup> وكذا المحقق الفاضل المولى ابو الحسن الأبيوردي في روضة الجنان: «إن الشيخ السهروردي استدلّ على مغائرة النفس للبدن بأن النفس كما يتعلّق بالبدن العنصري المحسوس في عالم الحس، يتعلّق أيضاً بالأبدان البرزخية وألهاكل المثالية على ما يعلم ويشاهد في المنام. وبيانه: أنا نرى أنفسنا في المنام ببلاد غير بلادنا، وفي بلد صغير أو كبير وغير ذلك مما يعلم منه يقيناً أنه ليس البدن العنصري، ويشاهد ذلك البدن كما يشاهد البدن العنصري لا غير. فعلم أن النفس مغائرة لهذين البدنين نسبتها إليهما على السواء».

اقول: خلاصته أن النفس في اليقظة مستعملة للبدن الطبيعي، والبدن المثالي مغفول عنه؛ وفي المنام مستعملة للبدن للمثالي، والبدن الطبيعي كالميت، فهي غيرهما. وهذا الدليل موجود في صحف الأوائل المتقدمين على السهروردي بكثير كما يعلم بالرجوع الى كتابنا الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة وسيأتي ذلك في العين التاسعة والخمسين ايضاً.

والمثال السبزاوي نقل الدليل المنسوب إلى السهروردي في اسرار الحكم (ص ١٧٥ المطبوع بتصحيح الأستاذ العلامة الشعراني وتعليقاته عليه)، وعده من أدلة تجرّد النفس. ولكن كما نصّ به صاحب الكشكول والروضة: بل السهروردي نفسه ايضاً هذا استدلال على مغائرتها للبدن طبيعياً كان أو مثالياً؛ ومجرد هذا الاستدلال لا يفيد تجرّدّها إلاّ بإضافة قيود أخرى وعنايات أخرى. نعم للأستاذ الشعراني كلام آخر في المقام حول الدليل المذكور ذكرناها في كتابنا العربي والفارسي الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة وكنجينة كوهرروان في البحث عن أدلة التجرد، فتدبر. وبعض تلك الأدلة القائمة على التجرد ينطق بمغائرة النفس للبدن ايضاً وان كانت تلك الأدلة كلّها مثبتة للمغائرة ايضاً. وفي التحصيل لبهنيار: «ثم الإنسان فيه قوة تدرك المعقولات، وقد بينّا أن مدرك المعقولات لا يصح أن يكون جسامياً فلا يصح أن يكون تلك القوة مزاجاً. والإنسان من شأنه أن يشعر بذاته كما نبيّنه، ولا يصح أن يكون الشاعر بذاته مزاجاً لأن المزاج لا يصح أن يشعر إلاّ مع انفعال والمنفعل عنه غير المزاج الأصلي».

١. الكشكول للبهائي، ط ١، ص ٣٩٧.

ثم الإنسان يشعر بذاته من أول وجوده إلى انقضائه بشيء واحد، والمزاج متبدل بتبدلات سنّية وعرضيّة، فإذاً هو غير المزاج. ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيها لحرك إلى جهة واحدة فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد.

وأيضاً لو كانت النفس مزاجاً أو جسماً لما كان يطلب البدن بدن ما تحلّل منه. ثم قد تعرض للبدن تكاثفات وتخلخلات غير طبيعية يتغير معها المزاج بأسباب خارجة. فإذا زالت تلك الأسباب عاد البدن إلى الحالة الأصلية، ولا محالة هناك أمر معبد إلى تلك الحالة غير المزاج، بل المادّة الموضوعة للإنسانية يجب أن يكون على صفة مزاج مخصوص حتى يستعدّ المادّة به للحيوانية والنباتية، وحتى يتم بها أفعال النفس الإنسانية كما أن المادّة التي تتخذ منها الباب يجب أن يكون على صفة مخصوصة، ولكنها لا يكفي كونها على تلك الصفة في أن يكون باباً بل يحتاج أن تكسى صورة الباطية.

ومن ذلك قول من قال: إن النفس تأليف ونسب بين العناصر، والتأليف الطبيعي حيث يكون كثرة طبيعيّة، ولا كثرة هناك طبيعيّة بل النسب في الممزج أنها تكون بالعرض بين العناصر، ثم قد يتغير الأجزاء في الممزج بل واجب أن يتغير بحسب الأسنان ويختلف النسب بينها ومع هذا يكون الشخص ثابتاً.

ومن ذلك قول من قال بأن النفس هي هذه الجملة، والجملة إما أن يراد بها الأجزاء والعناصر، وهذه الأجزاء تزيد وتنقص وهي في طريق السيّلان، ولكن الشخص الإنساني ثابت من أول العمر إلى آخره شخصاً واحداً، وأما أن يراد بها الأعضاء الآلية وقد يفقد منها ما يفقد ثم يكون الشخص ثابتاً بعينه، وعلى أن هذه الجملة لا بد لها من حُمْلٍ وذلك أولى بأن تكون نفساً، وتبين أن النفس ليس بجسم وليس بمزاج ولا نسب بين العناصر، وإنما هو جوهر ليس بجسم فإن الجسم لا يقتضي أن يكون علة لهذه الجملة<sup>١</sup>.

وقد تقدم في العين الماضية نقل بعض النأويلات في كون النفس تأليفاً وجملة، وهذا ما وعدنا في آخرها من نقل تأويل التحصيل.

تبصرة: جميع الأدلة التي تنبت كون جوهر النفس مفارقاً تثبت مغائرته لجوهر البدن ومن تلك الأدلة هي ما نقلناه عن التحصيل فإنها تفيد المغائرة أولاً ثم تجرد النفس ثانياً،

١. التحصيل لبهميار، ط ١، (إيران)، ص ٧٣٤ - ٧٣٣.

كما أن في أدلة تجرد النفس تساوه لنا في ذلك كثيراً، ونكتفي هاهنا بما نتلوها عليك وهي مايلي:

الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا في رسالته في معرفة النفس الناطقة واحوالها، أقام في الفصل الأول منها ثلاثة براهين في اثبات أن جوهر النفس مغائر لجوهر البدن، ثم استنتج منها أن ذلك الجوهر المغائر لجوهر بدنه لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً. وقال في ديباجتها بعد التسمية والتحميد ما هذا لفظه:

«وبعد، فهذه رسالة حررتها في علم النفس، وجعلتها ثلاثة فصول:

الفصل الأول في اثبات أن جوهر النفس مغائر لجوهر البدن.

الفصل الثاني في بقاء النفس بعد فناء البدن.

الفصل الثالث في مراتب النفوس في السعادة والسفاقة بعد مفارقة النفس عن

البدن.

ثم ألحقت بها خاتمة أذكر فيها العوالم الثلاثة التي هي عالم العقل، وعالم النفس، وعالم الجسم؛ وترتيب الوجود من لدن الحق الأول إلى أقصى مراتب الموجودات على الترتيب النازل من عنده - تعالى - ليكون الناضر في هذه الرسالة مطلقاً على جمل من أجناس المخلوقات، وسطر من أنواعها.

فأهديت هذه الرسالة التي هي مشتملة على أهم المطالب: وهو معرفة الإنسان نفسه وما يؤول إليه حاله بعد الإرتقاء.

و أيضاً فإن معرفة النفس مراقبة إلى معرفة الرب - تعالى - ، كما أشار إليه قائل الحق بقوله: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكان كل أحد عارفاً بربه، أعني خصوص معرفته، وليس كذلك.

فهذه الرسالة تهديك إلى الأسرار المخزونة في عالم النفس الذي غفل عنه الدهاء من الناس، بل أكثر العلماء عنه غافلون؛ ولهذا أوحى إلى رسول الله لما سئل عن حقيقة الروح: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»<sup>١</sup> ثم قال عقيبه: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>٢</sup> تنبيهاً على أكثر الناس عن النفس وحقيقة الروح. فهذا هو الإشارة المختصرة إلى فوائد هذه الرسالة. فلنشرع فيما ذكر من الفصول بتوفيق الله وحسن

هدايته». هذا ما أردنا من نقل ديباجة الرسالة، ثم شرع في تحرير الفصل الأول فقال:  
الفصل الأول في اثبات أن جوهر الناس مغائر لجوهر البدن، فنقول:  
المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقول: «أنا». وقد اختلف أهل العلم في أن المشار  
إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره. أما الأول فقد ظن أكثر الناس  
وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن، وكل أحد فأنما يشير إليه بقوله: «أنا». فهذا  
ظن فاسد لما سنبينه.

والقائلون بأنه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا؛ فمنهم من قال: «إنه غير جسم  
ولاجسماني، بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياء، واتخذة آلة في اكتساب  
المعارف والعلوم، حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفاً بربه، عالماً بحقائق معلوماته،  
فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرة، ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لانهاية لها؛ وهذا هو  
مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة  
وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم  
بالأنوار الإلهية. ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين:

### البرهان الأول:

تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى  
أنك تتذكر كثيراً ما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك، وبدنك  
وأجزاءه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتفاص. ولهذا يحتاج الإنسان إلى  
الغذاء بدل ما تحلل من بدنه، فإن البدن حار رطب، والحار إذا أثر في الرطب تحلل جوهره  
حتى غنى بكمليته، كما يوقد عليه النار دائماً فإنه ينحل إلى أن لا يبقى منه شيء؛ ولهذا لو  
حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه. فتعلم نفسك أن في  
مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع  
عمرك، فذاتك مغائرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة. فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب  
الغيب فإن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام. فمن تحقق عنده هذا البرهان  
وتصوره في نفسه تصوراً حقيقياً فقد أدرك ما غاب عن غيره.

## البرهان الثاني:

هو أن الإنسان إذا كان متهاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول: **إني فعلت كذا وفعلت كذا**، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغائرة للبدن.

## البرهان الثالث:

هو أن الإنسان يقول: أدركت الشيء الفلاني ببصري فأشتهيته، أو غضبت منه؛ وكذا يقول: أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني، وسمعت بأذني، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته؛ فنحن نعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجعاً لهذه الإدراكات والأفعال، فإنه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء يجمع لجميع الإدراكات والأفعال الإلهية، فإذا الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ «أنا» مغائر لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن.

ثم نقول: إن هذا الشيء الذي إنه هوية الإنسان ومغائر لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً منحللاً سيالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن، فلم يكن باقياً من أول عمره إلى آخره فهو إذن جوهر فرد روحاني، بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعدادده وهو المزاج الإنساني. وإلى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلهي بقوله: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>(١)</sup> فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الإنساني مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة، وقوله: «من روحي» إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهرًا روحانيًا غير جسم ولا جسماني. فهذا ما أردنا أن نذكره في هذا الفصل.

أقول: الرسالة المذكورة وجيزة عزيزة قد طبعت مع ثلاث رسائل أخرى للشيخ في معرفة النفس في القاهرة مصر ١٣٧١ هـ بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني وتقديمه إليها. وقال في مقدمة هذه الرسالة ما هذا لفظه: «نشر هذه الرسالة الدكتور محمد ثابت إلفندي،

بمطبعة الإعتدال، وكتب عليها أنها الطبعة الثانية، وقدم للرسالة بمقدمة وجيزة، ذكر فيها أنه رجع إلى ثلاث نسخ خطية اثنتان منها عن مكتبة طلعت، والثالثة عن برلين» انتهى ما أردنا من نقل عبارة الأهواني باختصار منا. لكن يستشمن من عبارات الرسالة وسياقها - وإن كانت في موضوعاتها رصينة جداً - نأنيها عن الإلتحاح إلى الشيخ، وإسنادها إلى أحد العلماء المتأخر عنه، وبالجملة لا نملك الجزم بنسبة هذه الرسالة للشيخ الرئيس للأنس الذي حصل لنا بقلمه الشريف مدى سنين من تعلمنا وتدريسنا كتبه ورسائله وتعليقاتنا ونسروحنها عليها وتحقيقاتنا حولها.

ب لا يخفي عليك أن ما نقلناه عن التحصيل وعن هذه الرسالة يحاكي بعض موضوعاتها بعضاً. مثل قول صاحب التحصيل من شعور الانسان بذاته من أول وجوده إلى انقضائه بشيء واحد، وكذا في الرسالة المذكورة. ومثل قوله من احتياج البدن الى بدل ما ينحلل منه دون النفس، وكذا في هذه الرسالة. ومثل قوله من كون البدن قابلاً للكون والفساد دون النفس، وكذا في هذه الرسالة وهكذا في مطالب أخرى لا يخفى محاكاتها فيها بعضها عن بعض.

ومن إفادات الشيخ في التعليقات أيضاً في ان النفس ليست بمزاج، وإن القوى مسخرة تحت تدبير النفس، ما هذا لفظه: «النفس ليس بمزاج فإنه إذا تغير عن صحته واعتداله فإنه لا يحس بتغيره وهو غير باق على صحته بل قد تغير؛ فيجب أن يكون المدرك لتغيره شيء ثابت هو النفس الذي هو كماله. وكذلك إذا تفرق الإتصال لا يحس به المزاج وهو قد تفرق اتصاله وتغير؛ بل يكون المدرك له شيئاً ثابتاً غيره وهو النفس. وكذلك القوى التي في أجسامنا إذا تحركت إلى خلاف ميوها فإنها يحركها شيء غيرها وهو النفس وكذلك إذا أحسست حاسةً بشيء كان المدرك لها النفس، فإن الحاسة قد انفصلت عند الإحساس فلم تبق على حالتها»<sup>١</sup>.

ولنختم البحث بما أتى به الشيخ في الفصل الخامس من نفس الاشارات من الاستدلال بالحركة والادراك والمزاج على اثبات أن نفس الانسان غير الجسمية والمزاج، ثم نتبعه ببيان مناه، وما أفاده المحقق الطوسي في الشرح. قال الشيخ:

هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته؛ بل في نفس حركته. وكذلك يدرك بغير جسمينه،

١. التعليقات للشيخ الرئيس، ط ١، (مصر)، ص ٦٩ - ٧٠.



و بغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف ينمّس به. ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، انما تُجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج، وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده، وهذا الالتيام كلها يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك؟ فاصل القوى المحركة والمدرّكة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه النفس. وهذا هو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ثم في بدنك».

لا يكون قبل ما بعده، وهذا الالتيام كلها يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك؟ فاصل القوى المحركة والمدرّكة والحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسميه النفس. وهذا هو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ثم في بدنك».

بيان: هو ذا كلمة واحدة معناد بالفارسية اينك، وأنك. قال الشيخ الأجل السعدي:

«خلاف رأى سلطان رأى جستن به خون خویش باید دست شستن  
اگر خود روزا گوید شباست این پیابد گفست آنك ماه و پررين»

وفي الباب الواحد والعشرين من بواب انثيمة من وسائل الشيعة بالاسناد إلى عبد الله بن عاصم قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ لَا يَجِدُ الْمَاءَ فَيَتَيَمَّمُ وَيُقُومُ فِي الصَّلَاةِ فَجَاءَ الْغُلَاءُ فَقَالَ هُوَ ذَا الْمَاءِ الْخَيْرُ»<sup>١</sup>.

وقوله: «يتحرك الحيوان» قد حرّفت الحيوان في النسخ المطبوعة بالانسان. والنسخ المخطوطة عندنا - وهي تجاوز عسراً - مطبقة على الحيوان لا الانسان، أي هو ذا يتحرك الحيوان بشيء الخ.

وصاحب الأسفار أيضاً نقل عبارة الشيخ كما احتَرناها حيث قال: «فلذلك قال الشيخ في الإشارات: «إن الحيوان متحرك بشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته وجهة حركته بل في نفس حركته الخ»<sup>٢</sup>.

١ وسائل الشيعة، الطبع البهاري، ج ١، ص ١٨٩.

٢ الأسفار لصدر المشاهير، ج ٤، ص ٨.

وعبد السلام الفارسي أيضاً ترجمه كذلك: «أنك جانور جنبش مي كند بچيزي جز جسم او»، إلا أن السارح المحقق الطوسي أجرى البحث في الانسان فظن أن عبارة المتن أيضاً كذلك فحرّفت كلمة الحيوان بالإنسان.

وقوله: «قوة غير ما يتبع...» برفع القوة، فاعل لقوله تجبرها. والمراد بها النفس. وكذلك يعني بعلة الالتيام وحافظه. النفس أيضاً. كما صرح في آخر كلامه. وأما ما افاده السارح المحقق فهو ما يلي باختصار منا:

قوله: «انارة، هو ذا يتحرك - الى قوله: بل في نفس حركته» يريد اثبات أن نفس الانسان غير الجسميّة والمزاج، تصدر عنها الأفعال المنسوبة اليها، من مأخذ آخر. وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الأنواع وقواها. فنقول قبل الخوض فيه:

إن صور المركبات تقوم موادها، وتجعلها شيئاً ما غير المواد، فهي من حيث هي كذلك مبادٍ لفصولٍ متنوعة، ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع. فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعّة من الاسطقات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها المختلفة. والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية.

ومنها الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء آخر من الاسطقات وادغامها الى موادها وصرفها في وجود التغذية والإنماء والتوليد. والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية.

ومنها الأفعال الحيوانية التي هي الحسّ والحركة. والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية. وأما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلّها مع النطق وما يتبعه.

فالتشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية من حيث هي نفس. أو صورة ما. لا من حيث ذاتها المدركة لنفسها. فإنها من حيث هي تلك لا يمكن أن يثبت بأفعالها على ما مضى.

وبدء بأظهر الأفعال المذكورة وهو الحركة الإرادية والحسّ. فاستدلّ بالحركات الارادية المختلفة أولاً، وذلك لأنها تقتضي مبدءً ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسعية الإنسان

لأنها موجودة لغير الإنسان كالعناصر والجہادات. ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج لأن المزاج يقتضي حركة المركب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إما مطلقاً، أو بحسب الاجتماع، أو سكونه في مكان اتفق حدونه فيه على ما تقرر. وبالجملۃ لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة، بل هو مما يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الإنسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفلى، بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الإنسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله.

قوله: «وكذلك يدرك - الى قوله: فكيف يلصق به» وهذا استدلال بالإدراك فانه يقتضي مبدء، ولا يجوز أن يكون مبدؤه الجسمية المشتركة، ولا المزاج فانه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها في النوع، فيمنع المدرك عن ادراكه إذ الإدراك انما يحصل بانفعال المدرك، وتستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلصق المدرك بها وهي غير موجودة؟

قوله: «ولأن المزاج واقع - الى قوله: يتداعى الى الانفكاك» وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس. وهو أن المزاج أنما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها إلى امكنتها فهو محتاج أولاً إلى شيء يجمعها بالقسر حتى تترج وتلتئم بعد الإجتاع، ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج، وإلى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً، وإلا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج. فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ؛ أحدهما سبب وجوده، والثاني سبب بقاءه، وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج. وهذا هو المراد من قوله: «وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده» أي فكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام. وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلاً، أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة. وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة، فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انساناً.

قوله: «فاصل القوى - الى قوله: ثم في بدنك» هذه نتيجة لما تقدم، وانما صرح بتسميته بالنفس لأن الاصطلاح وقع على أن مبدء هذه الأفعال هو النفس. ولما تبين كونه

صورة، وكان كل صورة جوهرأ صرح بأنه جوهر، فقال: «وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك».

وانما كان تصرفه في اجزاء البدن أقدم من تصرفه في البدن، لأنه يتعلق أول تعلقه بالروح ثم بالأعضاء التي هي أوعيته ثم بسائر الأعضاء الرئيسية التي هي مبادي الأفعال الحيوانية والنباتية ثم بالأعضاء المروسة الباقية، وعند ذلك يصير متصرفاً في جميع البدن. انتهى ما أردنا من نقل كلامه.

بيان: قوله: «من مأخذ آخر» متعلق بقوله اثبات أن النفس. أي يريد اثبات النفس من طريق آخر غير ما تقدم من طريق اثبات المغائرة بين النفس والبدن. وذلك الوجه هو الذي ثبت به صور سائر الأنواع مثلاً ترى ان النار ونحكه بأن هبها ناراً. فالمراد بالأفاعيل صدور الحركة والإدراك عن النفس. وقوله: «تقوم موادها» أي المواد النانية. وقوله: «النطق وما يتبعه» أي ادراك الكلّيات، وما يتبعه أي الضحك والتعجب مثلاً.

قوله: «لا يمكن أن يثبت بأفعالها على هامضي» مضى في الفصل الرابع من نفس الإشارات انه لا يمكن اثبات النفس بأفعالها. وذلك لأن الفعل إن اخذ من حيث هو فعل من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته.

وإن اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله. ولا اقل من أن يكون معه. فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه. على أن الانسان في الفرض المذكور من الدليل التجري في العين الثالثة في اثبات وجود النفس الانسانية. كان غافلاً عن فعاله مع ادراك ذاته.

قوله: «إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إما مطلقاً» بأن يكون أحد أجزائه غالباً على أجزائه الاخرى كالمواليد الثلاثة فان الجزء التراي غالب فيها على أجزائه الاخرى.

وقوله: «او بحسب الاجتماع» بأن يكون مثلاً الاثنان منها معاً غالباً على الأخرى.

وقوله: «او سكونه في مكان اتفق حدوده فيه» أي في أي مكان حصل المركب كان ساكناً ومستقراً فيه. على التفصيل الذي بينه في الفصل الخامس من النمط الثاني من الاشارات.

وقوله: «الى شيء يجمعها بالقسر» ذلك الشيء هو النفس.

وقوله: «الى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر» ذلك الشيء الحافظ هو النفس ابضاً.

وسيجيء العين الخامسة عشرة في جامع اجزاء البدن وحافظها.

وقوله: «وهذا الالتيام يتداعى...» الواو للاستيناف. وهذه قضية تجريبية ذكرها توضيحاً وتتميماً للاستدلال المذكور.

وقوله: «وكان كل صورة جوهر» سيأتي استيفاء البحث عن ذلك في العين السادسة.

وقوله: «لانه يتعلق اول تعلقه بالروح» اي الروح البخاري الساري في جميع الأعضاء، والذي هو مركبها ومركب قوياها ومعسكر عسكرها المتفرق في ساحة جميع البدن، وهو الروح الذي يبحث عنه في الطب، لا الروح الذ هو النفس الناطقة. وسيأتي في العين الحادية عشرة الفرق بين الروح البخاري والروح الانساني.





## عين في ان النفس الانسانية جوهر (٦)

و- ومن جواهر تلك العيون ان النفس جوهر.

والشيخ جعل البحث عن ذلك واقامة الدليل عليه في فصل على حدة حيث قال في اولى نفس الشفاء<sup>١</sup>: «الفصل الثالث في ان النفس داخلة في مقولة الجوهر». وقال صاحب الاسفار في الفصل الثاني من الباب الأول من كتاب النفس منه: «أما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرًا» - الى أن قال: «فتلك الصورة التي هي مبدأ هذه الأفاعيل والآثار لكونها محضلة للجوهر تحصيلًا وتنويعًا وتقويًا. هي أولى بأن يكون جوهرًا من نفس الجسمية المبهمة الوجود، ومن الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدأ المسمى بالنفس النباتية. وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي. من القاعدة التي وضعناها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلجت في صدره بعد دغدغة»<sup>٢</sup>.

بيان: قوله: «وقد سبق في مباحث الصور النوعية»، قد سبق هذا المطلب الشريف في الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والأعراض من الاسفار<sup>٣</sup> حيث قال: قاعدة عرشية: اذا تركيب امر تركيباً طبيعياً له وحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية، والآخر متكوك فيه الجوهرية وارتد أن تعلم حال الآخر؛ أهو جوهر أم عرض فانظر في درجة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده؛ فان كان وجوده أقوى من وجود ما تحققت جوهريته لما يترأى من الآثار التي

١. الشفاء للشيخ الرئيس. ط ١. ج ١. ص ٢٨٥.

٢. الاسفار لعبد المتألمين. ط ١. ج ١. ص ٥.

٣. المصدر. ج ٢. ص ١٥٩.

ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهرية فاعلم أن نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه أولى من نسبة التقويم والمعلولية والتأخر بالنسبة إلى قرينه؛ ولقرينه الأولى عكس ذلك بالقياس اليه، بعد أن تحقق عندك أن لا بد في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بين جزئيه، وبالألم يكن نوعاً ولا صنفاً إلا بمجرد التعمل الوهمي.

وإن كان وجود الأمر الآخر الذي لم يتنقح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهرى ورتبته أنقص فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه، فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجاً اليه معلولاً له فيكون إما مادة له أو عرضاً قائماً به. إذ لو كان هذا جوهرأ غير محتاج اليه وذلك ايضاً كان مستغنياً عنه فلم يكن ارتباطه وابتلاف ما طبيعى أو غيرد، وإن كان عرضاً قائماً بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعاً».

هذا ما كان أفاده في الأسفار من تلك العرسيه؛ وقد أتى بها في تعليقاته على الشفاء ملخصاً بقوله:

«إذا تركيب أمر من أمرين تركيباً طبيعياً أحدهما معلوم الجوهرية والآخر مشكوكها وأردت أن تعرف هل هو جوهر صوري أو عرض تابع؟ فانظر إلى مرتبته في الوجود، ودرجته في القوة والضعف؛ فإن كان وجوده أقوى من وجود ما انضم اليه والآثار المرتبة عليه أكثر، فاعلم أن نسبة التقويم العلية اليه أولى من نسبة التقويم المعلولية اليه بالقياس إلى قرينه، بعد أن يثبت عندك أن لا بد في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه؛ فيعلم أن نسبة الجوهرية اليه أولى، لأن مقوم الجوهر أولى بالجوهرية».

وإن كان ذلك الأمر أضعف تحصلاً وأخس وجوداً، فاعلم أن المضموم اليه مستغنى القوام عنه، فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عنه فيكون إما مادة له، أو عرضاً قائماً»<sup>(١)</sup>.

واقول؛ يستفاد جوهرية النفس الانسانية بالدليل التجريبي المشار اليه في العين الثالثة ايضاً كما يستفاد مغايرتها للبدن به ايضاً. ويستفاد منه ايضاً كونها عاملة بنفسها. فالدليل التجريبي المذكور يفيد اموراً هي: اثبات وجود النفس، واثبات مغايرتها للبدن، وكونها جوهرأ، وانها عاملة بذاتها، فتبصر.

١- الشفاء مع تعليقات صدر المتأهين: الطبع الأول الحجرى الرحلى، ص ٧٢.



ثم إن أدلة تجرد النفس بأقسامها الثلاثة - أعني تجردها البرزخي الخيالي، وتجردها التأم العقلي، ومقام فوق تجردها - تفيد كونها جوهرًا بسيطًا، والجوهر البسيط عقل وعافل ومعقول فهو موجود أبدي لا زوال له أبدًا. وهذا يعلم أن البحث عن جوهرية النفس وإقامة الدليل عليها أنها هو لسدّة الإعتناء في مسائل النفس والتحقيق حولها وإن كان بعضها يلزم آخر أو يستفاد منه بوجه، فتبصر.

وصدر المتألهين في المبدء والمعاد أثبت جوهرية النفس الانسانية بالاستدلال على تجردها<sup>١</sup> ونعم ما فعل. وهذا يؤيد حدسنا التائب في البحث عن جوهرية النفس على حدة، فافهم.

ومن افادات صدر المتألهين في الأسفار في المقام ما أتى به في آخر الفصل الاول من الفن الرابع من الجواهر والأعراض حيث قال: «الجواهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم، وإلا فإن كان جزء منه هو بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إما إمتدادية أو طبيعية، أو جزء منه هو به بالقوة فمادة، وإن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفس وإلا فعقل؛ وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكية التي يتحصّل بها جوهرًا آخر كمالياً بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصّلة الطبيعية وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده»<sup>٢</sup>.

وأقول: كون الجوهر النفساني الإنساني مادة للصور الإدراكية، أصل مهم من أصول معرفة النفس في الحكمة المتعالية. وكذلك كون ذلك الجوهر النفساني يتحصّل بتلك الصور الإدراكية جوهرًا آخر كمالياً بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصّلة الطبيعية، أصل مهم آخر في معرفة النفس على الحكمة المتعالية. وهذان الأصلان كل واحد منها أساس رصين مرصوص يثني عليه كثير من الأحكام التي تعد من أسرار صدع بها فصل الخطاب المحمدي - صلى الله عليه وآله وسلم - .

ثم إن تعبيره بقوله وذلك لما سيظهر، ومثله في موضع أخرى من الجواهر والأعراض،

١. المبدء والمعاد لصدر المتألهين. الطبع الأول العجري ص ٢١٣ - ٢١٧.

٢. الأفعال لصدر المتألهين، ط ١، ج ٢، ص ٧٨.

ناطق بأنه ألف المجلد الثاني من الأسفار وهو بنهاية المرحلة الحادية عشرة منه قبل المجلد الأول، أو أن تلك المواضع ألفها قبله وذلك لأن تلك المباحث قد برهن في المرحلة العاشرة منه في المجلد الأول. اللهم إلا أن يقال أنه لما كان - قدس سره - قد أعادها في نفس الأسفار وهو المجلد الرابع منه على تحرير آخر مع مزيد بيانات حولها قال: وذلك لنا سيظهر. ولا يخفى عليك أن نسبة العلم الكلي من الأسفار إلى غيره من مجلداته الأخرى كنسبة المتن إلى الشرح، كيف كان أنه قال في آخر الفصل السابع من المرحلة العاشرة في اتحاد العاقل بمعقوله أن وزن النفس مع مدركاته ووزان الهيولى مع صورها وهذا القول الثقيل كان لما اعتمد عليه اسكندر الأفروديسي في الإتحاد المذكور كما أشار إليه المتأله السبزاوي في تعليقاته على المقام المذكور في الأسفار. وقد صرح بذلك القول صاحب الأسفار هناك حيث قال: «فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور وليس لحق الصور بها لحق موجود بموجود بالإنتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة. وليس لحق الصورة العقلية بها عندما كانت قوةً خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كلحقوق موجود مباين بوجود القرس لنا أوكلحقوق عرض لمعرض جوهري مستغنى المقوام في وجوده عن ذلك العرض، إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء؛ وحصول الصورة الإدراكية للجوهر المدرك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها»<sup>١</sup>.

وكذا له كلام على السؤال المذكور في هذا الأمر في تعليقاته على الشفاء<sup>٢</sup>.

فحاصل الأمر أن النفس مادة ومدركاتها صورة لها والتركيب بينها اتحادي لا انضمامي ولها وحدة جمعية وتحصل بصورها الإدراكية جوهرًا آخر كمالياً بالفعل؛ وسيأتي العين التاسعة والعشرين في أن الإدراك متنوع؛ وإن شئت فراجع في ذلك إلى الدرس الثاني عشر من كتابنا في دروس اتحاد العاقل بمعقوله أيضاً<sup>٣</sup>.

قد تقدم في العين الساتية أن افلاطون حدّد النفس بقوله: «النفس جوهر ليس بجسم»

١. الأسفار العدد سادس، ط ١، ج ١، ص ٢٢٩.

٢. تعليقات صدر الشافعي على الشفاء، ط ١، ص ٤٧.

٣. دروس اتحاد العاقل بمعقوله للمؤلف، ط ١، ص ٢٢١ - ٢٢٥.

محرّك» فاعلم أن قسطا بن لوقا في رسالته في الفصل بين الروح والنفس، بعد نقل هذا الحدّ من افلاطن، شرع في بيانه فابتدأ بكونها جوهرًا بثلاثة أدلة حيث قال:

«فلنبيّن أن النفس جوهر، فنقول: كل قابل للمتضادات هو واحد بالعدد لا يختلف ذاته فهو جوهر، فالنفس قابلة للفضائل والردائل وهي واحدة بالعدد - كنفس افلاطن - لا يختلف ذاتها فهي إذن جوهر، والفضائل والردائل متضادات، فالنفس إذن قابلة للمتضادات وهي واحدة بالعدد لا يختلف ذاتها فهي إذن جوهر. وأيضاً إن محرّك الجوهر جوهر، والنفس محرّكة الجسد، والجسد جوهر، فالنفس إذن جوهر.

وأيضاً فإن النفس جزؤ من الحيوان لأنّ كلّ حيوان نفس وجسد، والحيوان جوهر، وجزؤ الجوهر جوهر، فالنفس إذن جوهر

النفس ليست بعرض لأن العرض لا يحمل عرضاً، وذلك لأن العرض في نفسه محمول ابداً، موجود في غيره، لا قوام له بذاته، والنفس قابلة ابداً حاملة أتم واكمل من حمل الاجسام للأعراض فاذن النفس ليست عرضاً.

هذا الدليل نقلناه من تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه<sup>١</sup>. ولكن امر النفس مع معارفها وعلومها ارفع من التفوه بالقبول والحمل لأنها بعلومها تعلى وجوداً من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة والشدة وتلك الانوار القدسية العلمية تصير عينها على ما تحقق من اتحادها بعلومها وجوداً في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله. ولكن لبّ الإدعاء رصين، والحكم بكونها جوهرًا نورياً على أن امرها مع الحقائق النورية والصور العقلية أتم واكمل من حمل الاجسام للأعراض قوم محكم.

## احتجاج افلاطون على أن النفس من الجواهر غير الجسمانية

الجزء السادس من العلم الطبيعي من معتبر أبي البركات هو كتاب النفس منه يتضمّن ثلاثين فصلاً، ففي الفصل الثالث عشر منه بعد تعديده عدة آراء في النفس مما تقدم ذكرها في العين الرابعة قال: «فنقول: إن النفوس في الأجسام هي من خواصّ الأجسام

١. تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه، ط: بيروت، ج ٣٠.

التي هي لبعضها دون بعض لا لِكُلِّها، فقد بطل أن تكون النفس جسماً لخلو بعض الأجسام عنها وعن خاصّ: علها والشيء لا يخلو عما هو هو. فهذا بيان يشركها مع غيرها من الأعراض والصور والقوى والطبائع التي هي لبعض الأجسام دون بعض فكلّها ليست بأجسام فإن الأجسام من حيث هي أجسام لا تختلف في جسميتها ولا فيما هو بجسميتها، وكل صفة لجسم يخالف بها غيره من الأجسام ليست بجسم فالنفس ليست بجسم.

ولا هي من الأعراض الموجودة في الأبدان التي قوامها بها، فإن الشيء الذي نرى من الأجسام ونعتقد أن النفس فيه هو البدن الخاص بها ونراها تقبل من الصور المدركة، وتلقى من الموجودات المشاهدة بالحواس ما يضيق البدن عن أيسر يسير منه، فإن كانت في البدن على أنها عرض فيه فالعرض محدود بموضوعه فلا يسمع مالا يسمعه موضوعه، ولا يطابق مقداراً يزيد على مقدار موضوعه أعني ذلك العرض الشخصي المعين الموجود في الموضوع الشخصي المعين كنفس زيد في بدنه فإذا بطل أن تكون عرضاً في هذا البدن ولا نعتقد أنها في غيره غلب الظن وقوى الرأي في أنها ليست بعرض لكنه لا يحصل به اليقين.

ف نقول: ولا هي الروح الموجود في البدن، ولا الدم على ما ظنه من ظن لأن كلا منها جسم ومع كونه جسماً فهو صغير لا يسمع لما نسمع له النفس ولا يسير منه، فكيف أن يكون عرضاً فيهما، ولا هي المزاج فإن المزاج مجموع أعراض هي كميّات الممتزج فهي أعراض في الممتزج الذي هو البدن وروحه وأخلاطه.

وهذا الاحتجاج هو احتجاج افلاطون على أن النفس من الجواهر غير الجسائية. وهو احتجاج حسن إلا أنه جزئي الفضية لا كليها فإنه يمنع أن تكون عرضاً في هذا البدن المنسوب إليها ولا يمنع عرضيتها مطلقاً.

اقول: قوله: «تقبل من الصور المدركة الخ» هذا هو أحد الدليل الذي ذكره القوم على تجرد النفس تجرداً برزخياً غير تام عقلي. على التفصيل الذي حررناه في كتابنا المذكورين في أدلة تجرد النفس.

وقوله: «ولا هي الروح...» يعنى به الروح البخاري. ثم إذا دلّ الدليل على كون النفس ليس بجسم طبيعي، ولا بعرض في هذا البدن الشخصي فكيف لا يحصل اليقين

بكونها جوهراً مفارقاً؟ ولا يبعد أن تكون عبارة «لكنه لا يحصل به اليقين من زيادات صاحب  
المعتبر كقوله: «الا أنه جزئي القضية» مع أن الحكم كلي صادق على كل فرد فرد من الأفراد  
الإنسانية على سبيل الاستغراق والاستيعاب.





## عين في أن البدن مرتبة نازلة للنفس (٧)

« ومن تلك العيون النازلة من ذروة التحقيق أن البدن مرتبة نازلة للنفس، والنفس تمام البدن والبدن تجسّد الروح وتجسّمه وصورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة. بلا تحجاف من الطرفين.

فأعور جسّمها شَبَّهها كما يحدّها الذي نَزَّهها  
لم تتجاف الجسم إذ تروّحت ولم تجاف الروح إذ تجسّدت<sup>(١)</sup>

فالبدن ان كانت نفسه حيوانية فجميع أفعاله وآثاره حيوانية. ولما كان سلطان القوى الحيوانية أعني رئيسها هو الوهم فجميع قواه وأفعال تلك القوى وهمانية؛ وإن كانت انسانية فرئيسها النطق فجميع أفعال قواه عقلانية. فالحيوان لمسه لمس وهماي، وإبصاره إبصار وهماي؛ وأما الانسان فلمسه عقلاي، وإبصاره عقلاي. وهكذا في قواها الأخرى. ولذلك ينتقل الانسان من المحسوسات الى المعقولات وينكشف منها المجهولات بخلاف سائر الحيوانات فتبصر.

قال الشيخ الرئيس في أول الفصل الثالث من رابعة نفس الشفاء: «الانسان قد يعرض لحوائسه وقواه بحسب مجاورة النطق ما يكاد أن يصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم فلذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلفة والألوان المؤلفة والروائح والطعوم المؤلفة ومن الرجاء والتمني أموراً لا تصيبها الحيوانات الأخرى لأن نور النطق كأنه فائض سائح (سانح - خ ل) على هذه القوى. وهذا التخيل ايضاً الذي للانسان قد صار موضوعاً للنطق بعدما انه موضوع للوهم في الحيوانات حتى ينتفع به في العلوم وصار ذكره ايضاً نافعاً في

١. الحكمة المنظومة للسيزواري، ص ٢٩٩.

العلوم كالتجارب التي تحصل بالذكر والأرصاد الجزئية وغير ذلك»<sup>١</sup>.

وله كلام في المقام أيضاً مشابه لما أفاد هيهنا في الثاني من أربعة أهليات الشفاء<sup>٢</sup> وهو قوله: «وهذه القوى التي هي المبادي للحركات والأفعال بعضها قوى تقارن النطق أو التخيل، وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل الخ».

نعم هيهنا بحث عن تكون جوهر النفس فكون البدن مرتبة نازلة لها تمام على كونه جسمانياً، وفيه دغدغة على كونه روحانياً وإن كان وصف كونها نفساً على القولين حادثاً، فتدبر.

قال صاحب الاسفار: «النفس تمام البدن، ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن أن يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدم؛ فعلم أن اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي الخ»<sup>٣</sup>. فإذا لا يمكن حصول نوع طبيعي ذي نفس من مجرد ومادي فتيقن في كون النفس جسمانية المحدث. فافهم.

قال القيصري في آخر الفصل العاشر من تشرحه على فصوص الحكم: «اعلم أن الروح من حيث جوهره وتجرده وكونه من عالم الأرواح المجردة مغائر للبدن متعلق به تعلق التدبير والتصرف قائم بذاته غير محتاج إليه في بقائه وقوامه.

ومن حيث أن البدن صورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة فهو محتاج إليه غير منفك عنه بل سار فيه لا سريان الحلول والاتحاد المشهورين عند أهل النظر بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات فليس بينها مغائرة من كل الوجوه بهذا الاعتبار.

ومن علم كيفية ظهور الحق في الأشياء، وأن الأشياء من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره، يعلم كيفية ظهور الروح في البدن، وأنه من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره لأن الروح رب بدنه فمن تحقق له حال الرب مع المربوب يتحقق له ما ذكرناه والله الهادي»<sup>٤</sup>.

اقول: الحقيقة الانسانية باعتبار ربوبيتها للبدن تسمى روحاً لأن الروح مظهر

١. الشفاء للشيخ الرئيس، ط ١، ج ١، ص ٣٣٩.

٢. الأسفار لصدر الشافعين، ط ١، ج ٢، ص ٢.

٣. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤٣.

٤. المصدر، ج ٢، ص ١١٧.



الذات الالهية من حيث ربوبيتها. والإله والألوهة والله معناها الرب والربوبية، والرب المطلق مستجمع لجميع الصفات الكمالية لأن الربوبية لأنتم الأبتك الصفات كلها، الحمد لله رب العالمين.

والروح الانساني هو الروح الاعظم بالنسبة إلى ارواح غيره من ذوات الارواح وهو أمر رباني وسر سبحاني، وله مظاهر في العالم الكبير، وكذلك في العالم الصغير الانساني وسيأتي البحث عنه في العين الثامنة والاربعين في تطابق الكونين.

قوله: «مغائر للبدن». التغاير بينهما بضرب من الاعتبار في التحليل العقلي؛ وإلا فالروح لا يكون عارياً عن البدن قط، غاية الأمر أن بدنه في كل نشأة على وفق تلك النشأة، وتفاوت تلك الابدان أنها يكون بالنقص والكمال، فتفطن.

وحيث إن الروح مظهر الذات الالهية، فكما أن الذات الالهية أي الرب المطلق له مظاهر مسماة بالعالم وبها سواء ولا يصح نفي تلك المظاهر عنه، كذلك الروح له مظاهر في العالم الانساني يسمى بدنه وقواه؛ إلا أن البدن العنصري لما كان آلة استكمال الروح لا يسمى العالم بدنه سبحانه من هذه الحيشة، وإن كان اطلاق العالم بالبدن من حيشة أخرى وهي كونه قائماً به - تعالى شأنه - ومظاهره ومربوبه وشئونه كالروح وبدنه، يصح عليه بل العالم صورة الحق سبحانه وهو روحه فنسبة الحق إلى كل ماظهر من صور العالم نسبة الروح الجزئي المدبر للصورة المعينة اليها في كونه مدبر كما قال - تعالى شأنه - : «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»<sup>١</sup>. ولذا قال العارف الجامي :

حق جان جهانست وجهان جمله بدن اصناف ملائكه قواى اين تن  
افلاك و عناصر و مواليد اعضا توحيد همين است و دگرها همه فن  
قوله: «لاسران الحلول والاتحاد». الحلول أو الاتحاد أنها هو بنحو التجاني والتنزل فتفوه حلول الوجود الصمدي في شأن من شئونه، أو اتحاده معه من مداعبات الوهم. وهل تجوز أن تجميع بأن تحل أنت في قوتك الذائقة مثلاً؟ مالكم كيف تحكمون؟  
قوله: «كسريان الوجود المطلق»، أي بالظهور والاشراق والتجلي.  
وقوله: «بهذا الاعتبار»، أي باعتبار السريان.  
وقوله: «ومن أي وجه غيره»، أي باعتبار التعينات والمراتب .

وقوله: «من أي وجه عينه»، أي باعتبار الظهور.

وقوله: «يتحقق له ما ذكرناه»، أي من حال الروح مع بدنه. فتدبر بها ذكرنا في قوله

- عليه السلام -: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

تبصرة: لما كان البدن مرتبة نازلة لنفسه، والنفس تمام البدن، والتغاير بينهما يضرب من الاعتبار في التحليل العقلي، عرفت أن النفس من سنخ الآخرة وانها محيطة به لا عليه. قال - عز من قائل - : «وَكَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا»<sup>١</sup>. ولم يقل: وكان الله على كل شيء محيطًا. وكذلك الآيات الأخرى التي كانت صلة الاحاطة فيها كلمة الباء لا على، فافهم.

فالصواب أن يقال إن البدن في النفس، لا أن النفس في البدن كما يلفظ به من لا خبرة له بدقائق الأسرار، كما سترزق من العيون الآتية أن الجنة والنار في الأرواح لا بالعكس؛ بل الأمر ارفع من أعمال الكلمة الخافضة المشعرة بالظرفية كما ستعلم في العين السادسة والعشرين.

وعليك بكلام الوصي عليه السلام في الاستبصار بما تريده في هذه التبصرة:

«إِنَّ جَائِلِيهَا يَسْأَلُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ مَسَائِلَ مِنْهَا: فَأَخْبِرُنِي عَنْ الْجَنَّةِ

هِيَ فِي الدُّنْيَا أَمْ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ، وَأَيْنَ الْآخِرَةُ وَالْدُّنْيَا؟

قال - عليه السلام - الدنيا في الآخرة، والآخرة محيطة بالدنيا، إذا كانت النقلة من الحيوة إلى الموت ظاهرة وكانت الآخرة هي دار الحيوان لو كانوا يعلمون، وذلك أن الدنيا نقلة<sup>٢</sup> والآخرة حيوة<sup>٣</sup> مقام؛ مثل ذلك النائم وذلك أن الجسم ينام والروح لا ينام والبدن يموت<sup>٤</sup>.

تبصرة: من كلمات صاحب الأسفار حول هذه العين وأتراها هو ما قال: «حكمة الصانع في الإنسان أنه كثف اللطيف، ولطف الكثيف»<sup>١</sup> ولا يخفى عليك رفعة رتبة هذه الكلمة الكاملة في صنع العالم وآدم.

١. النساء: ١٢٧.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ١٣١.

## عين في تأثر كل واحد من النفس والبدن عن الآخر (٨)

ح - ومن اسرار تلك العيون انفعال البدن عن الهيئات النفسانية، وتأثر النفس عن البدن. وهذه العين ينشعب منها جداول كثيرة معجبة مدهشة في تأثر كل واحد من النفس والبدن عن الآخر وصدور الأفعال الفريجة عن النفس الإنسانية. وينجرُّ البحث الى التمسك بالروايات الماثورة عن وسائط الفيض الآلهي. وانت تعلم أن الجوامع الروائية مرتبة نازلة للقرآن الكريم ووزانها بالنسبة اليه وزان البدن الى النفس. الحمد لله الذي فقها الدين بنور التمسك بولاية مولانا الوصي علي امير المؤمنين واولاده المعصومين الهداة المهديين.

ونحن نهدي طائفة من أمهات الكلم وجوامعها في بيان ذلك المطلب الأسمى لعلها تقع موقع قبول اولي النهي:

١- الشيخ في سادس نفس الإشارات بعدما استنتج من الفصول الخمسة السابقة عليه بأن اصل القوى المدركة والمحركة والحافظة شيء آخر مسمّى بالنفس وهو صورة وكل صورة جوهر فهو جوهر، تصدى في بيان كيفية تأثر النفس عن البدن، وكذلك في بيان كيفية تأثر البدن عن النفس فقال:

«فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق. وله فروع وقوى منبثة في اعضائك.

فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئاً او تخيلت او اشتهيت او غضبت، ألفت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع حياةً فيك حتى تفعل بالتكرار اذعاناً ما بل عادةً وخلقاً يتمكّن من هذا الجوهر المدير تمكّن الملكات.

كما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبتدى، فتعرض فيه حياة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الحياة أثراً الى الفروع ثم الى الأعضاء. انظر أنك اذا استشعرت جانب الله - عزّ

وجل - وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك».

اقول: قوله: «فاذا احسست» الى قوله: «تتكن الملكات»، في بيان كيفية تأثير النفس عن البدن. وقوله: «كما يقع بالعكس الى آخره»، في بيان كيفية تأثير البدن عن النفس. وهو وإن اجاد وانفذ ولكن الامر في النفس والبدن فوق التعبير عن العلاقة والارتباط بينهما. وذلك لما دريت ان البدن مرتبتها النازلة والبدن في الحقيقة روح متجسد ونفس متجسم. إلا أن يحمل التعبير المذكور ونحوه على التوسع في تأدية المراد.

وقوله: «وله فروع وقوى» قال نحو قوله هذا في آخر الفصل الثالث من كتاب النبات من الشفاء ما هذا لفظه: «الحق هو أن النفس واحدة ولها قوى تنبعث عنها بحسب وجود القابل وإن هذه الوجود كالأجزاء من النفس التي كان في الأصل الذي تولد عنه البزر»<sup>١</sup>. ولكن بدل التعبير عن الفروع والأجزاء بالسنون أولى لما يأتي من أن النفس وحدها كل القوى.

ثم ان الشيخ بعد بيانه المذكور في تأثير الجانبين أشار إلى أن ذلك التأثير في الجانبين يختلف شدة وضعفاً بحسب اختلاف استعدادات النفوس وامزجتها واحوالها ويتفاوتون بذلك في اخلاقهم القاضية والردية بقوله:

«وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع الى النهك والاستشاعة غضباً من نفس بعض».

٢- الفصل الرابع عشر من الجملة الأولى من التعليم الثاني من الفن الثاني من کلیات القانون في الطب، انما هو في موجبات الحركات والسكونات النفسانية. وهذا الفصل في التأثير المبحوث عنه يحتوي مطالب شريفة منها ما في آخر هذا الفصل حيث قال بعد عدد عدة من انواع التأثير ما هذا لفظه:

وقد ينفع البدن عن حياة نفسانية غير الذي ذكرناها مثل تصورات النفسانية فانها تشير اموراً طبيعية كما قد يعرض أن يكون المولود مشابهاً لمن يتخيل صورته عند الجامعة، ويقرب لونه من لون ما يلزمه البصر عند الانزال. وهذه الاشياء ربما أشماز عن قبولها قوم لم يقفوا على احوال غامضة من احوال الوجود، وأما ان الذين لهم غوص في المعرفة فلا

١. الشفاء - ج ١، ص ٣٧٢.

ينكرونها انكار مالا يجوز وجوده. ومن هذا القبيل اتباع حركة الدم من المستعد لها اذا اكثر تأمله ونظره في الاتشاء الحمر. ومن هذا الباب تضرّس الاسنان لأكل غيره من الحموضة، واصابة الالم في عضو يولم مثله غيره اذا راحه. ومن هذا الباب تبدل المزاج بسبب تصور ما يخاف او يفرح به<sup>١</sup>.

٣- وكذلك للشيخ بحث شريف في كتاب القانون، في العشق وطاعة الطبيعة للاوهام النفسانية<sup>٢</sup>.

٤- النكتة ٨٤٨ من كتابنا الف نكتة ونكتة في بيان التأثير المبحوث عنه تحتوي فوائد. والغور في الآداب المروية عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في المجلس الرابع والثمانين من أمالي الصدوق<sup>٣</sup> يفيد نيل بعض الأسرار من ذلك التأثير، فمن جملة تلك الرواية انه - صلى الله عليه وآله وسلم - قال:

«يَا عَلِيُّ... لَا تَتَكَلَّمْ عِنْدَ الْجَمَاعِ فَإِنَّهُ إِنْ قُضِيَ بَيْنُكُمَا وَلَدٌ لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَكُونَ أَخْرَسٌ. وَلَا يَنْظُرُنَّ أَحَدُكُمُ إِلَى فَرْجِ امْرَأَتِهِ وَلْيَغْضُ بَصَرُهُ عِنْدَ الْجَمَاعِ فَإِنَّ النَّظَرَ إِلَى الْفَرْجِ يُورِثُ الْعَمَى فِي الْوَلَدِ.

يَا عَلِيُّ لَا تُجَامِعْ امْرَأَتَكَ بِشَهْوَةٍ امْرَأَةٌ غَيْرُكَ فَإِنِّي أَخْشَى إِنْ قُضِيَ بَيْنُكُمَا وَلَدٌ أَنْ يَكُونَ مُخْتًا مَوْتًا مُخْبِلًا.

يَا عَلِيُّ لَا تُجَامِعْ امْرَأَتَكَ مِنْ قِيَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِ الْحَمِيرِ إِنْ قُضِيَ بَيْنُكُمَا وَلَدٌ كَانَ بَوَالًا فِي الْفِرَاشِ كَالْحَمِيرِ الْبَوَالَةِ فِي كُلِّ مَكَانٍ».

وفي هذا الباب من أن الولد انما يتكوّن بحسب ما غلب على الوالدين من الصفات والهيئات النفسانية والأعراض الجسدية، ما قاله العارف الطائفي في اول الفص العيسوي من فصوص الحكم: «لَمَّا نَمَثَلَ الرُّوحُ الْأَمِينُ الَّذِي هُوَ جِبْرِئِيلُ الْمُرِيمِ - عَلَيْهَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ - بَشَرًا سَوِيًّا، تَخَيَّلَتْ أَنَّهُ بَشَرٌ يَرِيدُ مَوَاقِعَتَهَا، فَاسْتَعَاذَتْ بِاللَّهِ مِنْهُ اسْتِعَاذَةً بِجَمِيعَةٍ مِنْهَا لِيَخْلُصَهَا اللَّهُ مِنْهُ، لَمَّا تَعْلَمَ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَجُوزُ، فَحَصَلَ لَهَا حُضُورُ تَامٍ مَعَ اللَّهِ وَهُوَ الرُّوحُ

١. القانون، للنسخ الفرنسي، الطبع الموزن، ص. ١٩٥.

٢. المصدر، الطبع الرحلى، ج. ٢، ص. ٣٧.

٣. أمالي الصدوق، ط. ١، ص. ٢٢٨.

المعنوي؛ فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى - عليه السلام - لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه كحال أمه، فلما قال لها: أنها أنا رسول ربك جئت لأهب لك غلاماً زكياً، انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى - عليه السلام -

وقال القيصري: في بيانه: قوله: «بجمعية منها» أي بجميع همها وقواها الروحانية. قوله «وهو الروح المعنوي» أي ذلك الحضور التام هو الروح المعنوي، لذلك يجعل الحضور في الصلوة بمثابة الروح لها، وانصلوة مع عدم الحضور كائيدن الذي لا روح فيه. قوله: «انبسطت عن ذلك القبض...» وإنما انشرح صدرها وانبطت من ضجرها لأن الله تعالى كان بشرها بعيسى كما قال: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ أُسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ»<sup>١</sup>. فتذكرت ذلك وزال انقباضها فخرج عيسى - عليه السلام - منبسطاً منشرح الصدر. وسيأتي الكلام في ابتداء مريم - عليها السلام - وتكون النبي عيسى روح الله - سلام الله عليه - حينئذ من النفخ في العين التاسعة والأربعين.

٥- وقال الشيخ في آخر المقالة الثامنة من حيوان الشفاء: «ومن عجائب احوال الحيوان ان الدجاجة اذا اغلقت الديك قتالاً تشبهت بالديك في صقيعها وفي سفادها واشالت اذناها كائديك وربما نبت له مخلب».

٦- قال: «اقول ليعلم ان الطبيعة مطبعة للهياة النفسانية. والديك ايضا يتسبه بالدجاج اذا ماتت الدجاجة عن فرار يخ فيعوها فيتجنب السفاد وينركه»<sup>٢</sup>.

قال الفخر الرازي في السر المكتوم: «التجربة والقياس يشهدان بأن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث الكيفيات في البدن: فإن الغضب القوي قد يفيد السخونة في البدن، وكذا الاوهام على ما ثبت من نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر، والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان والدوران، وما ذلك إلا لأن النفس خلقت مطبعة للأوهام». حكى عن الشيخ الرئيس ان الدجاجة اذا تشبهت بالديك في الصياح نبتت على ساقها شوكة. ذكر في كتاب الحيوان: «لماذا كان التفاوت بين الاشخاص الانسانية في الخلقة

والصورة أكثر من سائر الحيوان، والأشخاص الحيوانية الأهلية أكثر من الوحشية؟  
فأجاب باب تخیلات الانسان وافكاره أكثر من سائر الحيوانات، والاشكال يتغير  
بحسب تغير التصورات فلا جرم كان الاختلاف الحاصل بين الأشخاص الانسانية أكثر  
من الحيوانات. وايضا فالحيوانات الأهلية احساسها وتخیلاتها أكثر من الحيوانات الوحشية  
فلا جرم كان الاختلاف فيها أكثر».

٦- بعض فصول النمط العاشر من الاشارات سيما الفصل السادس والعشرين منه  
في هذا التأثير والتأثر يحتوي اسراراً لطيفة ومطالب شريفة.

٧- النفس غير متأثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتقام  
هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ والمعاد<sup>(١)</sup>.

والمبدأ والمعاد<sup>(٢)</sup> قوله: «فان قيل كما جاز حصول القوى الجسمانية من المفارقات  
الكلية من دون علاقة وضعية ونسبة جسمية فليجز عكسها من دون تلك العلاقة الخ».

٨- التحقيق أن المتخيلة لها نوع تجرد عن المادة، والروح الدماغية مظهر لها. والسرّ  
في السراية (أي سراية صفة بعض مراتب النفس إلى البعض الآخر) أن النفس جسمانية  
الحدوث وروحانية البقاء، وأنها ذات مراتب والنفس كل القوى والاصل المحفوظ فيها  
فيصري صفة بعض المراتب ولو كان من أدنى الأداني إلى البعض الآخر ولو كان من أعلى  
الأعالي؛ ألا ترى أن القضايا والإعتقادات المحبوبة أو المبغوضة الواردة على النفس كيف  
تؤثر في البدن فتنميّه وتقويه، أو توهنه وترديه. والفرح النطقي يزيد القوى البدنية؛ والغم  
النطقي ينقصها بل يفسدها، وأنه كيف يؤثر سوء المزاج أو تفرق الاتصال الطاريان على  
البدن في النفس، فليتفطن اللبيب العارف بأن للنفس وحدة جمعية حقيقية هي ظل الوحدة  
الحقة المحيطة بكل الوحدات والكثرات<sup>(٣)</sup>.

قوله: «والفرح النطقي يزيد...» في الدفتر الثاني من المتنوي المعنوي للمولوي:

«آدمی را فریبھی هست از خیال      مگر خیالاتش بود صاحب جمال  
ورخیالاتش نماید ناخوشی      می گدازد همجو موم از آنشی»

١- الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ٩.

٢- المبدء والمعاد لعبد المتألهين ط ١ ص ١٢.

٣- المحكمة المنظومة للسبزواري، الطبع الأعلى، ص ٣٢٥.

وقال في الدفتر السادس منه:

«سا خيال وفکر خوش بروی زند فکر شیرین مرد را فر به کند  
جانور فربه شود لیک از علف آدمی فربه زعراست وشرف  
آدمی فربه شود از راه گش جانور فربه شود از خلق ونوش»  
ومن هذا الباب ما أفاده ايضاً في الدفتر الثالث منه من حديث الأطفال مع مُعلمهم  
وهو أن أطفال المكتب احتالوا في تمرّض مُعلمهم بالقاء حروف العلة عليه واحداً بعد واحدٍ  
فنصرّفوا في وهمه فصار عليلًا، بقوله: «كودكان مكتبي ازواستاد الخ».

مطالب الفريدة الثالثة من المقصد الخامس من غرر الفرائد للمتأله السبزواري في  
بيان صدور الأفعال الغريبة عن النفس الانسانية في المقام مطلوبة جداً<sup>(١)</sup>. سيما ما في النمط  
العاشر من اشارات الحكيم الأقدم الأجل أبي علي من الأمهات والأصول في صدور الآيات  
الغريبة عن النفوس الإنسانية. وقد رتبها في أربع مسائل أصيلة: إحداهما في قوت العارف  
بالله بأنه يكفي بالقوت السير في أربعة فصول؛ وثانيتهما في قوّة العارف بالله في فصلين؛  
وثالثها في إخبار العارف بالله عن الغيب في ثمانية عشر فصلاً؛ ورابعتها في ظهور خوارق  
العادات عن النفوس الانسانية في ستة فصول وأنهاها إلى نصيحة بالغة بقوله الشريف:  
«إِيَّاكَ أَنْ يَكُونَ تَكْبِسُكَ وَتَبْرُوكَ عَنْ الْعَامَةِ هُوَ أَنْ تَنْبَرِيْ مَنْكَرًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَذَلِكَ طَيْشٌ  
وَعَجْزٌ، وَلَيْسَ الْخُرْقُ فِي تَكْذِيبِكَ مَا لَمْ تَسْتَبِينَ نَكَ بَعْدُ جَلْبَتُهُ دُونَ الْخُرْقِ فِي تَصْدِيقِكَ بِمَا لَمْ تَقُمْ  
بَيْنَ يَدَيْكَ بَيِّنَتُهُ؛ بَلْ عَلَيْكَ الْإِعْتَصَامُ بِحَبْلِ التَّوَقُّفِ. وَإِنْ أَزْعَجَكَ اسْتِنْكَارُ مَا يُوعَاهُ سَمْعُكَ  
مَا لَمْ تُبْرَهَنْ اسْتِحَالَتُهُ لَكَ فَالْصَّوَابُ لَكَ أَنْ تَسْرَحَ أَمْثَالَ ذَلِكَ إِلَى بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْكَ  
عَنْهَا قَائِمُ الْبَرْهَانِ. وَاعْلَمْ أَنَّ فِي الطَّبِيعَةِ عَجَائِبَ، وَلِلْقُوَى الْعَالِيَةِ الْفَعَالَةِ وَالْقُوَى السَّافِلَةِ  
الْمُنْفَعِلَةِ اجْتِمَاعَاتٌ عَلَى غَرَائِبٍ».

اقول: الخرق بالضم فالكون ههنا بمعنى الحماقة، يعني أن انكار أحد طرفي الممكن  
من غير حجة ليس إلى الحمق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة. ومن كلماته  
السامية ايضاً: «من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية».

تبصرة: ليس المراد من ظهور المعجزات والكرامات وبالجملة خوارق العادات أن

١. غرر الفرائد للسبزواري، الطبع الأعلى، ص ٣٢٨.



يظهر أمر من غير علّة، حتّى يتفوّه بأن خوارق العادات ناطقة بنقض قانون العلية؛ وذلك لأنّ العلة في ظهور الغرائب هي النفس المتصرفة بهادة الكائنات على مراتبها من النفوس المكتفية القدسية، ومن دونها من النفوس المرتاضة البالغة إلى قدرةٍ ما ملكوتية. وفي الحقيقة أن العامة يحسبون ظهورها من خوارق العادات لعدم شعورها بعّللها وأسبابها، وأما الخاصّة فهم موقنون بأنها صدرت عن علّلها أي عن النفوس الكاملة على مراتبها باذن الله - سبحانه - لأن من الممتنع ظهور أثر عن المحكن بدون استاده إلى الواجب. ومن دقائق كلمات المحقق الطوسي في شرح الفصل الخامس والعشرين من النعظ المذكور: «أن تلك الأفعال ليست عند من يقف على علّلها الموجبة إيّاها بخارقة العادة، إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل».



عين في تكون جوهر النفس هل هي جسمانية الحدوث أو روحانيته؟ (٩)

ط - ومن أمهات تلك العيون، البحث عن تكون جوهر النفس، هل هي جسمانية الحدوث والتصرف، أو روحانية الحدوث والتصرف؟ والقولان متفقان في أنها روحانية البقاء والتعقل.

فلو كانت النفس روحانية الحدوث كانت نفسية النفس أي تديرها البدن عارضة لها بعد تمام هويتها وشخصيتها كمن لم يكن رباناً ثم تربن؛ فكان تعلقها بالبدن وحاجتها اليه كتعلق الربان بالسفينة، وكحاجة الصانع إلى الدكان مثلاً ونحوهما. فحينئذ يسأل القائل بالحدوث هذا عن تحقق الوحدة والتشخص الفردي في أشخاص الإنسان مثلاً، فيقال كيف حصل هذه الوحدة الشخصية والهوية الوحدانية بانضمام شيئين متغايرين وممتازين؟ وهل هذا إلا سخرٌ وتهافتٌ؟ بل الحق أن نفسية النفس هي نحو وجودها لا إضافة لذاتها بعد تمام هويتها؛ وهي تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور إلى طور، والبدن مرتبتها النازلة؛ وبالجمله أن النفس جسمانية الحدوث والتصرف متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت؛ كما ذهب إلى هذا الحكم العدل الحكيم والقول الفصل القويم صاحب الأسفار حيث صرح كره بعد كره بالاشتداد الجوهري في الجوهر الصوري المتوي في مسير تكامله في تجوهر ذاته، واستيفاء درجاته، والارتقاء إلى تطور نشأته، والإعتلاء إلى قدس معارجه ومقاماته، وقد برهنه في الحكمة المتعالية بما لا مزيد عليه؛ وعليه بناء أهل العرفان أيضاً.

يستفاد من كلام القيصري في آخر شرحه على الفص الشيشي من فصوص الحكم أن النفس الانسانية جسمانية حدوثاً وروحانية بقاءً<sup>(١)</sup>. حيث يقول في تفسير كلام الشيخ الأكبر: والمولود الذي يلد بالصين إشارة إلى القلب المتولد في صين الطبيعة الكلية أي في أقصى مراتب الطبيعة في التنزل وهو حامل الاسرار المودعة في الروح الكلي أولاً ثم في الروح الجزئي ثانياً وهما ليسا بمتغايرين إلا في المرتبة. بل يستفاد من صاحب الفتوحات المكية ذلك أيضاً حيث قال في آخر الباب الثاني وثلاثمائة منه: «ومن الناس من قال إن

١. شرح القيصري على فصوص الحكم. ط ١. ص ١٢٧.

الأرواح في أصل وجودها متولدة من مزاج الصورة؛ ومن الناس من منع ذلك، ولكل واحد وجه ينتمي إليه في ذلك الخ<sup>(١)</sup>.

والقول الثاني هو قول المشاء وقد بين الشيخ في الفصل الثالث من خامسة نفس الشفاء قولهم هذا في النفس<sup>(٢)</sup> حيث قال: «وتقول إن النفس الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت الخ».

وفي هذا الفصل اثبت أن النفس حادثة مع حدوث البدن. وقال في التعليقات: لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن. (ص ١٧٦ ط ١ مصر).

وكذلك قد بين في آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من أهيات الشفاء أن النفس تحدث مع حدوث البدن، حيث يقول: «ومما لا نشك فيه أن هيهنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس الخ»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك قد بين الشيخ قول المشاء هذا في النفس في آخر النمط السادس من الاشارات بقوله:

«وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية الخ».

والسارح المحقق الطوسي بين مرامهم في المقام في غاية القوة والجودة والإتقان. لكن جرى الحق من قلم الشيخ في الشفاء بأن النفس جسمية الحدوث روحانية البقاء، كما سيأتي نفل كلامه في ذلك في العين التاسعة والاربعين.

والفخر الرازي في المباحث المشرقية تارة يبحث عن كيفية تعلق النفس بالبدن وتارة عن حدوث النفوس البشرية<sup>(٤)</sup>.

وقال صاحب الأسفار: النفس الانسانية عند الشيخ مجردة عن المادة في أول الفطرة<sup>(٥)</sup>. وقال فيه ايضاً: «النفس الانسانية عند الشيخ مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين»<sup>(٦)</sup>.

١. الفتوحات المكية للشيخ الاكبر، ط بولاق، ج ٣، ص ١٣.

٢. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٢٥٢.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٢٦٩.

٤. المباحث المشرقية للفخر الرازي، ج ٢، ص ٣٨٢ وص ٣٨٩.

٥. الاسفار، ط ١، ج ١، ص ٣٠٨.

٦. المصدر، ط ١، ج ٤، ص ١٢٥.

ومما أفاده المتأله السبزواري في حدوث النفس ما هذا لفظه: «أعلم أن الإحتمالات التي لها قائل أربعة في هذا المقام:

الأول أن النفس جسمية حدوثاً وبقاءً وهذا مذهب القائلين بتجسّمها من المتكلمين، والطباعية، والذهرية الذين حكى الله - تعالى - عنهم في كتابه المجيد بقوله: «ما هي إلا حيوتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا إلا الدهر»<sup>(١)</sup>؛ وهؤلاء تحزّبوا أحزاباً فمنهم من يقول: إنها الروح البخاري، وإنها جسم لطيف سارٍ في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم. ومنهم من يقول: إنها الدم لما سمع أنه يقال: النفس السائلة على الدم، إلى غير ذلك من الأقاويل الباطلة؛ وقد قيل في النفس أربعون قولاً.

والثاني أنها روحانية حدوثاً وبقاءً، وهذا قول المشائين القائلين أنها مجردة ذاتاً لأفعلاً. حدثت في الجنين في الشهر الرابع متعلقة به لا منطبعة فيه.

الثالث القول الذي قلنا به - النفس في الحدوث جسمية / وفي البقاء تكون روحانية - وهو قول صدر المتألهين وكثير من العرفاء وهو أنها جسمية الحدوث روحانية البقاء، وما يقول العارف الشيخ فريد الدين (س):

تن زجان نبود جدا عضوي ازوست      جان زكل نبود جدا جزوي ازوست  
ناظر إلى هذا. والمراد بالجزء التناهي الشدي بالنسبة إلى النور الغير المتناهي شدة ومدة وعدة. والرابع عكس هذا أي تكون روحانية الحدوث جسمية البقاء. وهذا في بعض النفوس على قول التناسخية فإن النور الإسفهب كان روحانياً طاهراً في أول الأمر، فإذا سكنت في الصيصية وتلوّث بلوّث الصفات النباتية والحيوانية صارت جسمية أي شديدة التعلق بالأجسام والطبيعة ولوازمها لاجسماً إذ فرق بين بين الجسم والجسماني، ولا جسمية كالمنطبعات، بل هذا في البعض شيء يقول به الكل من أهل التحقيق فإن النفس إن كانت كذا صارت واغلة في الجسم غالبية عليها أحكامه إلا أنها تصير في النشأة الأخرى جسمية برزخية أخروية، لا كمن يصعد إلى عالم المعنى ويتخلص عن عالم الصورة؛ وقول المولوي في المشوي: «اين بخاك اندرشد وكل خاك شد / وان نمك اندرشد وكل پاك شد» ناظر إليه<sup>(٢)</sup>.

١. الجانية: ٢٥.

٢. تعليقات السبزواري على غرر الفرائد، الطبع الحجري الأعلى، ص ٢٩٨.

ومن افاداته في ذلك ايضاً ما قال في تعليقه على الإشراق السادس من الشاهد الثاني من المشهد الثالث من الشواهد الربوبية في نقل آراء القوم في حدوث النفس وقدمها ورجوعها الى مبدعها ومنشئها:

«اعلم ان هيهنا أقوالاً: أحدها، أنها قديمة مطلقاً بقدّم العقل الكلّي الفعّال، وهذا كالقول بأنها مجردة عن المادة مطلقاً.

وثانيها، أنها قديمة بما هي نفس متردّدة دائماً في الأبدان كما هو قول بعض التناسخية.

وثالثها، أن النفس قديمة قبل الأبدان ولكن بالهويات الجزئية؛ وهكذا فهم المشاؤون من كلام افلاطون وليس كذلك.

ورابعها، أنها قديمة بقدّم العقل الكلّي الفعّال وهو ربّ النوع ولكن في مرتبة تنزّهاً فان الكينونة السابقة القديمة التي لها، وحادثة ايضاً في مرتبة كونها طبعاً، وبدنها بحدوث البدن لامع حدوث البدن، وهذا هو قول الحق، وبه قال المصنف (يعني به مصنف الشواهد الربوبية صدر المتألهين قده) لكونها ذات درجات وشئون. فان قلت: إنها قديمة صدقت، وان قلت: إنها حادثة صدقت، وكذا ان قلت: إنها ملك وجن وحيوان ونبات وغير ذلك كلّها صادقة، ولكن بلا تجاف عن مقامها الآخر، وذلك لأنها بسيطة الحقيقة بعد الحق تعالى وكل الأشياء، فما أعجب حال هذا المعجون وطائر بوقلمون.

وخامسها، أنها حادثة ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مرّ.

وسادسها، أنها حادثة ولكن قبل البدن بسنين معدودة كالفي عام؛ وهذا قول بعض الملّين تصحيحاً لعالم الذرّ والميثاق، وهذا تخصيص بلا تخصّص، وتعطيل»<sup>١</sup>.

أقول: قد تقدّم نقل الأقوال في حقيقة النفس في العين الرابعة؛ وسيأتي تحقيقنا الفريد في التناسخ في العين الرابعة والخمسين.

اعلم ان الشيخ لما كان قائلاً بأن النفس روحانية الحدوث والتصرف تحيّر في كلماته في وجه تخصّص الأرواح أعني بها النفوس الإنسانية بأبدانها. مثلاً قال في التعليقات ما هذا لفظه: «النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها فانها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره، لأن كل نفس لها تخصّص ببدنها، وتخصّص هذه النفس غير تخصّص تلك النفس. فلنسبة

١. الشواهد الربوبية لصدر المتألهين، الطبع الأول الحجري، ص ١٥٢.

ما تُخصّصت بذلك البدن لانعرفها»<sup>(١)</sup> وأنت تعلم أن القائل بأن النفس جسمانية الحدوث والتصرف فهو بمعزل عن هذا التحير، فافهم وتبصر.

وقد حررنا ماذهب اليه الفريقان من حدوث النفس مع البدن أي كونها روحانية الحدوث، او حدوثها بالبدن أي كونها جسمانية الحدوث، في الدرس الرابع من كتابنا/اتحاد العاقل بمعقوله<sup>(٢)</sup>.

وأما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة، فمراده من قدمها قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا. وراجع في ذلك الى الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من الأسفار<sup>(٣)</sup> وإلى الفصل الثامن من المرحلة الرابعة منه<sup>(٤)</sup>، وإلى الفصل الثالث من الباب السابع من نفس الأسفار<sup>(٥)</sup> وان شئت فراجع أيضاً إلى الدرس الثالث من كتابنا المذكور في الاتحاد<sup>(٦)</sup>.

وما هو العمدة في هذه المسألة أن تنال معنى كونها جسمانية الحدوث، فكيف تحوّل المادة الى المجرد وصارت الطبيعة ما هو من وراء الطبيعة؟! فتدبر حق التدبر في كلام صدر المتأهين في المقام حيث قال:

«النطفة قد فاضت عليها من المبدء الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية: أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج؛ وثانيها الصور النباتية؛ وبعدها الجوهر الحيواني؛ وهكذا وقع الإشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرد وارتفع عن المادة ذاتاً ثم ادراكاً وتدبيراً وفعلاً وتأثيراً»<sup>(٧)</sup>.

سيما في قوله هذا حيث وصف القوة المنطبعة في النطفة التي ستصير جوهرًا مفارقًا بها هذا لفظه:

«ان ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة أخرى فذاتها متحدة

---

١. التعليقات للشيخ الرئيس. الطبع الأول بمصر، ص ٦٥.

٢. اتحاد العاقل، بمعقوله، ط ١، ص ٤٩.

٣. الأسفار، ج ١، ص ٣١٩.

٤. المصدر، ج ١، ص ١٢٠.

٥. المصدر، ج ٤، ص ٨٩ - ٩٠.

٦. اتحاد العاقل بمعقوله، ط ١، ص ٤٢ - ٤٨.

٧. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣٦.

الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها، فكانها مادية محضة منقسمة بانقسامها.

واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة، فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة. وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الأولى شأن النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلاً» (الاسفار ج ٤ ط ١ ص ٣).

فانظر في قوله أولاً: كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة؛ فلم قال: كأنها؟  
وثانياً ما يعني بقوله: اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلاً؟

قال الحكيم المتأله المولى اسماعيل الاصفهاني في بيانه ما هذا لفظه:

«ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح أي غير الحال في المادة وإلا لا يصدق على النفس النبائي؛ بل الحيواني، بل المراد بالتجرد، المعنى المفهوم من قوله كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة بمعنى وجودها غير وجود المادة لا متحدة بها؛ بل يكون كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة».

فاذا كان لها هذه الشأنية فكيف كانت مادة منطبعة حتى تكون جسمانية الحدوث؟  
فافهم.

ثم ان ماله يسهل الخطب هو اشكالات عديدة ترد على قول المشاء بكونها روحانية الحدوث. وأهم تلك الاشكالات هو أن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد<sup>(١)</sup>؛ ثم على قولهم بعدم اتحاد المدرك بمدركه وجوداً.

وكذلك لعل مايسهله أن تنظر في صدور المادة الطبيعية عن ماقبل الطبيعة مع ان السنخية بين العلة ومعلوها حتم. بل الامر ارفع من العلية والمعلولية لأن الوجود هو مساوق الحق سبحانه له وحدة شخصية والوجود ليس الا الحق فإين العلة والمعلول. والغرض أن تقيس الصعود بالنزول مع ان الامر في الأول أهون.

وكذلك لعل التقليل والغوص في كلمات أخرى من صاحب الأسفار يعينك في الاعتلاء الى فهم ذلك الخطاب الفصل:



منها قوله في الفصل العاشر من الباب الثالث من نفس الأسفار<sup>(١)</sup> من أن النفس  
الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، الى آخر  
ما يأتي نقله وبياننا حوله في العين السابعة والأربعين.

ومنها ما قال في آخر الفصل الاول من الباب السابع من نفس الأسفار<sup>(٢)</sup> : من ان  
النفس حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الادراكيات، ووجودها حينئذ آخر  
القشور الجسدية واول اللبوب الروحانية.

ومنها ما قال في آخر الفصل السادس من ذلك الباب ايضاً<sup>(٣)</sup> : واعلم أن نشئات  
الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض، ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة  
أخرى، وآخر درجات هذه النشئات التعلقية اول درجات النشأة التجردية. وعالم التجرد  
المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه، كما  
لا يتغير بصدورها منه. فورود النفس الى ذلك العالم ينحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد.  
فعليك بالتأمل الصادق، والتفطن اللائق كي تدرك مذكرنا متنوراً بيت قلبك باسراق نور  
المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة والإلهام واللّه يدعو الى دار السلام<sup>(٤)</sup>.

والتدبر في الآيات القرآنية كقوله - سبحانه - : «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ»<sup>(٥)</sup>، وقوله:  
«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، الْآيَةَ»<sup>(٦)</sup>، وقوله: «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا  
لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ»<sup>(٧)</sup>؛ ونحوها من الآيات القرآنية موصل الى المطلوب - ان  
شاء الله الذي يخرج الحي من الميت - .

وايضاً مما حرره صدر المتألهين في كون النفس جسمية الحدوث هو ما بينه في الفصل  
الثامن من الطرف الاول من المقالة العاشرة من الأسفار في اتحاد العاقل والمعقول حيث  
قال:

١. المصدر، ج ٤، ص ٣٣.

٢. المصدر ج ٤، ص ٨٠.

٣. المصدر، ج ٤، ص ٩٥.

٤. المصدر، ج ٤، ص ٩٥.

٥. هود: ٦٢.

٦. المؤمنون: ١٤ - ١٦.

٧. النمل: ٨٣.

«قلنا في تحقيق هذا المقام أن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كان صورة شيء من الموجودات الجسمانية، فكانت كالصورة المحسوسة والخيالية لم تكن في أول الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء كيف ومن المحال أن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمية نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكالات واستحالات لتلك المادة إذ ذاك من أمحل المحالات واشنع المعضورات فإن وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب إليه.

فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن في قوتها البلوك إلى عالم الملكوت على التدرّج. فهي أولاً صورة شيء من الموجودات الجسمانية، وفي قوتها قبول الصور العقلية. ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكالي لما مرّ من حكاية قول الشيخ أن وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية، وقد يكون بطريق التفساد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدّات.

فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصور الخيالية، وهي كمادة للصور العقلية. وهي أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيتها على التدرّج صائرة إياها»<sup>(١)</sup>.  
قوله: «كالصور المحسوسة والخيالية»، أي في الحس المشترك.

وقوله: فالصورة النفسانية، الحسية، أي التي يقع بها الاحساسات فقط كما للمولود. ومن كلماته في ذلك أيضاً ما قال في تاسع الحادي عشر من نفس الأسفار: «النفس الانسانية في بداية تكونها وأول خلقتها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لأنها كانت قبل وجودها في مكن الامكان وكنم الخفاء كما قال تعالى: «وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً» وقوله: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» وكلّ ما كان وجوده أولاً بالقوة فلا بد أن يكون متدرج الحصول في أصل الوجود وكمالاته ويكون مترقياً من الأدنى إلى الأعلى ومتدرجاً من الأضعف إلى الأقوى، فلها في كل من نشأتها الثلاث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال»<sup>(٢)</sup>.

أقول: النشآت الثلاث هي الطبع والمثال والعقل في الإنسان المحاذية لتلك النشآت

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٨٢.

٢. المصدر، ج ٤، ص ١٦٠.

في العالم. وسيأتي ذكر اسرار بحورها الفصل المذكور في العين الرابعة والستين.

تبصرة: الشيخ الرئيس كان ينكر أولاً اتحاد العاقل بمعقوله، ثم أقرّ به؛ وفي كتبه التي تصدى فيها لرد الاتحاد كالشفاء والنجاة والإشارات قد وجدنا غير واحدة من كلياته التي لا تخلص عنها إلا أن تحمل على الاتحاد؛ وذكرنا مواضع منها في الدرس الأول من دروس اتحاد العاقل بالمعقول<sup>(١)</sup> وفي النكتة ٨٠٢ من ألف نكتة ونكته.

وكذلك كان ينكر ارباب الأنواع أي المثل الإلهية المشتهرة بالمثل الأفلاطونية، وقد وجدنا عبارات منه تدل على اعترافه بها كما حررناها في رسالتنا المعمولة في المثل ولم تطبع بعد. منها أنه مع إبرامه في الفصل الثاني من سابعة آليات الشفاء على رد القول بالمثل والظعن على افلاطن ومعلمه سقراط بأنها كانا يفرطان في الرأي بالمثل<sup>(٢)</sup> قال في - آخر الفصل الثالث من تاسعة آليات الشفاء المترجم في كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية ما هذا لفظه: «فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا، وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به» وانت ترى أنه جرى الحق في لسانه حيث قال: «وأنه مثال كلي عقلي الخ»<sup>(٣)</sup>

وكذلك نطق بهذا القول الصواب في الفصل الرابع عشر من رسالته في النفس وبقائها ومعادها حيث قال: «وقد ظهر لنا في العلوم الإلهية أن الصور التي هي في الاجسام العالية تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية؛ وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل؛ وان تلك الصور العقلية مبادئ لهذه الصور الحسية، يجب عنها ذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية»<sup>(٤)</sup>. ويطلب التحقيق في أنحاء البحث عن المثل في رسالتنا المصنوعة فيها.

وكذلك كان ينكر تجرد النفوس الحيوانية ثم أذعن به على ما يأتي البحث عنه في العين الحادية والعشرين.

١. دروس اتحاد العاقل بالمعقول، ص ١٨ - ٢٥.

٢. الشفاء، الطبع الأول الرحلي، ج ٢، ص ٥٥٧.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٦١٧.

٤. أربع رسائل نفسية للشيخ بتصحيح الأهواني، ط مصر، ١٣٧٢ هـ. ق.

وكذلك كان ينكر الكيمياء وتصدى لإبطائها ثم ألف رسالة في صحتها سماها حقائق الإشهاد. قال في آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الخامس من طبيعيات الشفاء المترجم ذلك الفصل في تكون المعدنيات، ماهذا لفظه: «وأما ما يدّعيه اصحاب الكيمياء فيجب أن يعلم أنه ليس في أيديهم أن يقلّبوا الأنواع قلباً حقيقياً، لكن في أيديهم تشبيهات حسية حتى يصبغ الأحمر صبغاً أبيض شديد الشبه بالفضة، ويصبغوه صبغاً أصفر شديد الشبه بالذهب، وأن يصبغوا الأبيض أيضاً أيّ صبغ شاءوا حتى يشتد شبهه بالذهب أو النحاس، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب إلا أن جواهرها تكون محفوظة وإنما يغلب عليها كيفيات مستفادة بحبت يغلط في أمرها؛ كما أن للناس أن يتخذوا الملح والقلقند والنوشادر وغيره ولا أمنع أن يبلغ في التدقيق مبلغاً يخفي الأمر فيه على الفريق، وأما أن يكون الفصل المتنوع يسلب أوكسي فلم يتبين لي امكانه بل بعيد عندي جوازه؛ إذ لا سبيل إلى حلّ المزاج إلى المزاج الآخر فإن هذه الأحوال المحسوسة يشبه أن لا تكون هي الفصول التي بها يصير هذه الأجساد أنواعاً؛ بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة وإذا كان الشيء مجهولاً كيف يمكن أن يقصد قصد ايجاده وإفقاده. وأما سلخ هذه الأصباغ والأعراض من الروائح والأوزان أو كسوها فهذا مما لا يجب أن يصرّ على جحده لفقدان العلم به فليس يقوم برهان على امتناعه. الخ»<sup>(١)</sup>.

قوله: «حتى يصبغ الأحمر»، يريد بالأحمر النحاس. وقوله: «أن يصبغوا الأبيض»، يريد بالأبيض الرصاص. وقوله: «لفقدان العلم به»، أي العلم بكون اصرار الجحد مستنداً إلى فقدان العلم بهذا السلخ والكسو.

قال المجلد كمي في التقريب: «ولعمري أن الشيخ في كتاب الشفاء قد أثبت صناعة التدبير حذو النعل بالنعل، وقد تكلم بالحجر وأجزائه وبخواصه وبأنواعه الإستحالة في عدة مواطن وهو لا يشعر، فسبحان من أعجزه عنها وأخفاها عنه وأحرمه، مع علوّ طبقتة وظهور حكمته وفلسفته، ولكن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم».

وقال أيضاً فيه: «اعلم أن دخول الصبغ على الفضة من طرائق شتى غير طريق الحكمة ممكن كما قال ابن سينا إنه يمكن أن الفضة تنصبغ بلون الذهب فتكون فضة

١. الشفاء، ط الرحلى المجرى، ج ١، ص ٢٥٥.

مصبوغة لأذهباً. ولعمري لقد ظهر له البرهان من طريق البراني وخفي عليه العمل الحق ليظهر العجز البشري لأن مثل ابن سينا وحكمته وتدبيره الأشياء عجز عن مثل هذه الموهبة، ولو وصل إليها لكمل شأنه، والكمال من حيث هو في طور الإنسان لم يحصل بالإجماع إلا لفرد مخصوص من نوع الانسان وهو النبي (ص)، وكان للانسان الأول الذي هو آدم تمام الكمال في أيامه ودوره، ومن بعده الانبياء عليهم السلام، ثم الأولياء ونوو المعارف الإلهية، ومن بعدهم الحكماء وأصحاب العلوم الإلهية والحقائق البرهانية. وكان ابن سينا أفضل الناس في الحكمة في زمانه وأتتهم فلسفة واكثرهم اطلاعاً ولم يترك من علوم الأقدمين شيئاً إلا اتخذ، ولا في علوم المتأخرين حقيقة إلا ملكها، وأخفى الله عنه حقيقة علم الكيمياء لحكمة أرادها الله عنه ليظهر عجزه بالقدرة الإلهية، كما عجز كل حكيم ممن كان قبله بوجه من نسبة حكمته إما بغرض أو عرض أو بسبب من الأسباب فانه لا يخفى على من اطلع على تواريخ الفراعنة بمصر وحكمتهم أعجزهم الله تعالى بالطوفان».

وقال المجلدكي أيضاً في شرح المكتسب: «اعلم أن مذهب غالب الحكماء المتقدمين وجمهور المتأخرين هو ما ذكره الشيخ الماتن أن هذه الصور الست نوع واحد حقيقي، منه الناقص ومنه التام، لزوال المانع عن التام ودخول العرض على الناقص. وهذا أصل دليل إمكان الصناعة وثبوتها. وأما من أنكرها وأبطلها فلم يسلم ذلك مثل أبي علي بن سينا مع غزارة علمه وعلو فهمه، فانه حجب عنها وانكرها في كتابه المعروف بالشفاء؛ فإن رأى أن كل واحد من هذه الصور الست نوع حقيقي بمفرده تحت جنس واحد وهو المعدن مثل جنس النبات وفيه أنواع، ومثل جنس الحيوان وفيه أنواع. وكما أنه لا يجوز أن يتحول الفرس كلباً، ولا الطائر فرساً، ولا الإنسان طائراً كذلك يمتنع أن يعود الفضة ذهباً، وينقلب النحاس فضة، والرصاص حديداً. فهذه شبهة أوردتها وتكلف بالرد عليه. وأجاب عنها الشهيد مؤيد الدين الطغراني في كتابه حقائق الاستشهاد واستشهد على الرئيس ابن سينا بكثير من كلامه في الشفاء؛ وفي الحقيقة أن ابن سينا تحير فيها واضطرب جاشه فيها، كما اضطرب وتحير في المعاد وفي بقاء النفس بعد فساد البدن. وكذلك اضطرب جالينوس مع برأته في النفس. وأما كثير من الفلاسفة فقد منعوا ذلك أصلاً. فأما حنين بن اسحق فانه رأى مثل ما رآه ابن سينا في ذلك. وأبو محمد بن حزم فانه رأى أن صحة ذلك من قبيل السحر والتخيّل، وأنه لا يمكن أن يصع لها وجود أبداً تعسف وجهالة. أما ابن تيمية فانه رأى أن الصبغ ممكن، وانه يزول بعد سبعين سنة. ورأيت للرئيس ابن سينا كتاباً يحوم فيه على مقاصد الحكماء

وأقوالهم في هذه الصناعة فنفي فيه الحق وأثبت فيه الباطل، ولم يُبرهن على كل من النفي والإثبات بوجه مقبول على الحقيقة فانه قال: «إن قلب أعيان صور الموجودات ممتنع، ولا يمكن انقلاب الفضة إلى ذهب، ويمتنع أن ينقلب النحاس فضة، كما يمتنع أن ينقلب الفضة نحاساً»؛ وكذلك في بقية الأشخاص المعدنية لكن أرى بإمكان دخول الصبغ الأحمر على الفضة» انتهى كلام الجلدكي.

قال الفخر الرازي في المباحث الشرقية بعد رد الأدلة التي أقيمت على إبطال صناعة الكيمياء: «والحق إمكان صناعة الكيمياء لما بين أن هذه السبعة مشتركة في أنها أجسام ذائبة صائرة على النار متطرفة، وأن الذهب لم يتميز عن غيره بالصفرة والبرزانة، والصورة الذهبية المفيدة هذين العرضين إن ثبت ذلك، وما به الاختلاف لا يكون لازماً لما به الاشتراك، فإذاً يمكن أن يتصف جسمية النحاس بصفرة الذهب وورزانه وذلك هو المطلوب».

أقول: قال العلامة الشيخ البهائي في الكشكول: «والشيخ الرئيس بعدما تصدى لإبطال الكيمياء في كتاب الشفاء، ألف في صحتها رسالة سماها حقائق الإشهاد. فالشيخ اعترف بالكيمياء ورزق موهبة العلم بها».

والمراد من الصور الست، وهكذا هذه السبعة، اصناف الأجسام المعدنية من الآنك والرصاص وغيرها.

وأن ما أسند الجلدكي إلى الشيخ من الإضطراب والتحير في المعاد، وبقاء النفس بعد فساد البدن، فهو من طغيان القلم كيف لا وكتبه من الشفاء والنجاة والإشارات في أدلة تجرد النفس وبقائها بعد فناء النفس ومعادها أصدق شاهد على ذلك، ونأتي بطائفة منها في هذه العيون، وتجدها مستوفاة في كتابنا الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة.

وكذلك كان الشيخ ينكر اتحاد النفوس الانسانية بالعقل الفعال بتوهم ان اتحادها به يوجب إما أن يتجزئ العقل الفعال، وإما أن تطلع النفس على كل معقول وتصل إلى جميع الصور العقلية فيه؛ مع انه صرح بأن النفوس الإنسانية اذا وقع بينها وبين العقل الفعال اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الإستعداد الخاص لأحكام خاصة. على التفصيل الذي يأتي في العين الثامنة والعشرين.

وكذلك كان ينكر التصوف أولاً، وكم له في كتبه من الطعن فيه. مثلاً قال في السادس من خامسته نفس الشفاء في الرد على القول باتحاد العاقل بالمعقول: «وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فأني لست أفهم قولهم إن

شيئاً بصير شيئاً آخر، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون؟» - إلى أن قال: «واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنّف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه، ولغيره على التخيل، ويدل أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس<sup>(١)</sup>. ثم صنّف رسالته في العشق، والنمط التاسع من الإشارات في مقامات العارفين. وقال الفخر الرازي في شرحه على الإشارات في وصف النمط التاسع: «ان هذا الباب أجل ما في الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً، ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده» وبلغ في ذلك مبلغاً كتب إليه الشيخ العارف أبو سعيد بن أبي الخير يطالبه دستوراً في آداب السلوك العرفانية، فأرسل إليها الشيخ وجيزة عزيزة نقلها الشيخ البهائي في الكشكول<sup>(٢)</sup>، والقاضي نور الله الشهيد في مجالس المؤمنين؛ وهي مذكورة في نامه دانشوان ناصري ايضاً، وقد أتينا بها كاملة في رسالتنا المعمولة في لقاء الله تعالى<sup>(٣)</sup> وكذلك كان ينكر الحركة في الجوهر، كما أن قاطبة المتأخرين من المشاء ذهبوا إلى أن المقولات التي تقع الحركة فيها اربع فقط هي الكم والكيف والأين والوضع، مع أن صاحب الأسفار نقل بعض عباراته الدالة على الحركة في الجوهر ايضاً.

وبالجملة غرضنا في هذه التبصرة أن الشيخ الرئيس كما كان ينكر أولاً الأمور المذكورة ثم اعترف ببعضها صريحاً وأقر ببعضها في أثناء عباراته وتضاعيف مطالبه على مادريت، كذلك في حدوث النفس كان كسائر المشاء قائلًا بأنه روحاني، وقد رأيت أنه صرح في المواضع المذكورة من كتبه بذلك؛ ومع هذا، يوجد منها عبارات دالة على أنه جسماني. منها أنه قال في آخر الفصل الأول من خامسة نفس الشفاء المترجم بقوله: «في خواص الأفعال والإنفعالات التي للانسان ما هذا لفظه: «إنّ للانسان تصرفاً في امور جزئية وتصرفاً في امور كلية - إلى آخر الفصل»<sup>(٤)</sup> وصاحب الأسفار بعد نقل كلامه هذا ملخصاً في آخر الفصل الأول من تاسع نفس الأسفار في خواص الإنسان ايضاً قال: «وفيه مواضع انظار كثيرة» - إلى أن قال: «فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور إلى طور حسبها ادعيناها؛ وكذا يستفاد من قوله فله حاجة إلى البدن لكن لادائها من كل وجه بل قد يستغنى

١. المصدر، ج ١، ص ٣٥٨.

٢. الكشكول للشيخ البهائي، ط نجم الدولة، ص ٦٢٣.

٣. تمان رسائل للمؤلف، ط ١، ص ١٤٧ - ١٥٠.

٤. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٤٧.

يذانه أن النفس جسمية المحدث وروحانية البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية - الخ»<sup>(١)</sup> وسيأتي نقل كلامها بتامهما في العين التاسعة والأربعين.

الفصل الثالث من سابع نفس الأسفار مترجم بقوله: «في ايضاح القول في هذه المسئلة المهمة». ويعني بهذه المسئلة مسئلة حدوث النفس، ومن كلماته التامة في مفتحه قوله: «اعلم أن هذه المسئلة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الإختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها. ووجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، ولها نشأت سابقة ولاحقة، ولها في كل مقام وعالم صور أخرى، كما قيل:

«لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعئ لغيرلان وديراً لرهبان»

وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته وعسر فهم هويته. والذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارض الإدراكية، لم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحريك، وهذان الأمران مما اشترك فيها جميع الحيوانات. وأما ما أدرك منها أزيد من ذلك وهو تجرّدها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فأنها عُرِفَ ذلك من كونها محلّ العلوم، وأن العلم لا ينقسم، ومحلّ غير المنقسم غير منقسم، فالنفس بسيطة الذات، وكل بسيطة الذات غير قابلة للفناء وإلا لزم تركبه من قوة الوجود والعدم، وفعلية الوجود والعدم هذا خلف؛ هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا. ومن ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استمسن ذا ورم. ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيرة لا يمكن التفصي عنها. منها أن كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها. ومنها أن كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلّقها بالبدن وانفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة والألم الجسمانيين، ومنها أن بساطتها وتجرّدها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان. ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشئون الحسية والخيالية والعقلية أن كل نفس من لدن أول تعلّقها بالبدن وحدوثها إلى أقصى مراتب تجرّدها وعاقليتها ومعقوليتها شيء واحد وجوهر واحد واقع تحت ماهية نوعية انسانية كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية



وهي هنا دقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم، وهو أنهم معترفون بأن النفس فصل اشتقاقي مقوم لماهية النوع المركب منها ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للإنسان؛ وقائلون بأن الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية؛ وقائلون أيضاً أن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه؛ وإن كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارض الخارجية له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعرض في هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني.

فإذا تقرر هذا فنقول: لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائماً متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لأن النفس مبدء فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية، وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الإشتقاقية كالناطقة، والفصول الإشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية وتلك الصور بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس، وإن لم يحمل عليها بما هو مادة؛ فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثاً وبقاءً؛ لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء. فهذا أحد البراهين على ثبوت الإشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم. وبه ينحل كثير من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة. والجمهور لعدم تفتنهم بهذا الأصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية أخرى، ترميهم تحيروا في أحوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردها وتعلقها، حتى أنكر بعضهم تجردها، وبعضهم بقاءها بعد البدن، وبعضهم قال بتناسخ الأرواح؛ وأما الراسخون في العلم، الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم أن للنفس شتونا وأطواراً كثيرة، ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة<sup>(١)</sup>.

بيان: قوله: «ليس لها مقام معلوم في الهوية». أي ليس لها بحسب الوجود حد يقف عنده، ويعبر عن هذا المعنى بأن النفس لها مقام فوق التجرد، وفي غرر الفرائد: «وانها بحث وجود ظل حق عندي وذا فوق التجرد انطلق» فتدبر في قوله تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لَآيَةٍ»<sup>(١)</sup>، وقوله سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ مَاءَ الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامُ الْآيَةِ»<sup>(٢)</sup>، والقرآن مادة آية، وما على تلك المادة وهي غير متناهية طعامك فلينظر الإنسان إلى طعامه فالنفس تسع تلك الكلمات الغير المتناهية فلا تقف في حد. وانما كان ما على تلك المادة غير متناهية لأنها أثر قائلها غير المتناهي وجوداً وأثر الشيء شاكلته، وقال - علت كلماته -: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»<sup>(٣)</sup>؛ فذاتك ظرف يتسع ما في تلك المادة. وقال امام الموحدين مولانا الوصي أمير المؤمنين علي عليه السلام: «كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءُ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَسَّعُ بِهِ»؛ فهذه كلها تدل على أن النفس ليس لها مقام معلوم في الهوية. وقد قال الوصي عليه السلام في وصيته لابنه محمد: «إِعْلَمْ أَنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى عَدَدِ آيَاتِ الْقُرْآنِ، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لِقَارِيءِ الْقُرْآنِ أَقْرَأْ وَأَرَقْ»<sup>(٤)</sup>، فافهم.

قوله: «ولها نشئات سابقة ولاحقة». أي لها نشئات سابقة بنحو الجمع، ونشئات لاحقة بنحو الفرق. والمقصود ما بينه آخراً في قوله «ان للنفس شتونا واطواراً كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة» أي النفوس الانسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها بنحو البساطة والجمع؛ وكذا هي حادثة بحدوث أبدانها وكائنة معها معية قيومية باذن بارئها عليها؛ وكذا هي باقية بعد أبدانها الطبيعة لتجرد جواهرها النورية.

قوله: كما قيل: «لقد صار قلبي الخ». البيت من ترجمان الأشواق للشيخ الأكبر

١. انكهف: ١١٠.

٢. لقمان: ٢٨.

٣. الإسراء: ٨٤.

٤. الروافي، ط المحشي، ج ١٤، ص ٥٦.

محيي الدين العربي الطائي<sup>(١)</sup> وبعده:

«وبيتاً لأوثانٍ وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن»

قوله: «يتأني حدوثها»، وذلك لأن الحادث فاسد والبسيط لا يقبل الفساد. وقوله: «فصل اشتقائي»، يعني انه مبدأ اشتقائي. وقوله: «وتلك الصور بها هي فصول»، أي مأخوذة لا بشرط؛ وقوله: «لابها هي صور»، أي مأخوذة بشرط لا. وقوله: «بأحد الوجهين المذكورين» أي بنحو لا بشرط. وقوله: «بهذا الأصل الذي بيناه»، أي بالحركة في الجوهر.

تبصرة: قد تقدم الإشارة في هذه العين الى أن الذي اشتهر من افلاطون من أن النفس قديمة، فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومُنشئها. فاعلم ان هذا الوجه الوجيه والتحقيق الانيق هو الذي افاده صاحب الأسفار، ولكنه بالحقيقة من افاضات الشيخ الاكبر في فصوص الحكم حيث قال في الفص الهودي منه: «قدمت - اي الريح الدبور - كل شيء بأمر ربها فاصبحوا لا يرى إلا مساكنهم وهي - أي المساكن - جثهم التي عمرتها ارواحهم الحقيقة». يعني بالارواح الحقيقة العقول وارباب الأنواع فلذا قيدها بالحقيقة، فوصفها بالحقيقة مشعرٌ الى قربها من المبدء - سبحانه - . وقال القيصري في الشرح: «وفي قوله: عمرتها ارواحهم الحقيقة، إشارة إلى أن الأرواح هي التي تعمر الأبدان وتكونها أولاً في رحم الأم، ثم تدبرها في الخارج فهي موجودة قبل وجود الأبدان؛ ولما كانت الروح سدة من سدنات الرب المطلق واسماً من اسماء الحق تعالى قال الحقيقة فانه بها يرب الحق الأبدان»<sup>(٢)</sup>.

والأرواح في كثير من كلمات اهل العصمة والوحي ناظرة الى الأرواح الكلية كما روي عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - : «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» وأما الأرواح الجزئية فحدوثها متوقفة على البنية المزاجية والجنّة العنصرية. وتلك الأرواح المرسلّة المدبرة يعبر عنها في صحف ارباب العقول بالعقول، وفي الصحف العرفانية بالأرواح ايضاً تأسيساً بما نطق به الشرع، كما نصّ به العلامة القيصري في أواخر الفصل

١. ترجمان الأشواق، ط بيروت، ص ٤٣.

٢. شرح القيصري لفصوص الحكم، ط ١، (إيران)، ص ٢٥١.

الأول من شرحه على فصوص المحكم حيث قال: «وما يسمّى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمّى باصطلاح اهل الله بالروح، ولذلك يقال للعقل الأول روح القدس»<sup>(١)</sup>. وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في التبصرة الآتية. ونكتفي ههنا بنقل ما افاده صاحب الأسفار في المواضع المشار اليها:

ا- الفصل الثامن من المرحلة الرابعة منه - فانه بعد البيان في أنه يمكن أندراج شيء واحد في مقولتين بأن يكون جوهرًا وعرضًا، قال: « فالنفس الانسانية مجردة ذاتًا، مادية فعلًا، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن. مقترنة به، وأما من حيث الذات والحقيقة فمُنشئ، وجودها جود المبدء الوهاب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيشية استعداد البدن، ولا يلزمها الاقتران في وجودها به، ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض؛ ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الإلهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف»<sup>(٢)</sup>.

ب - الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة منه: «وأما الذي اشتهر من افلاطون من أن النفس قديمة، فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدّ خاص حيواني اشخاصها قديمة، كيف وهو يصادم البرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات؟ فمراده من قدم النفس قدم مبدءها ومنشئها الذي ستهود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا»<sup>(٣)</sup>.

ج - الفصل الثالث من الباب السابع من كتاب النفس منه: «لو كان مراد افلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكررة لزم منه محالات قوية: منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها.

ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال، ولا مميزات عرضية. ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلي ينشلم بها وحدة المبدء الأعلى، الى غير ذلك من المحالات؛ وبالجملّة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك

١. المصدر ص ١١.

٢. الأسفار ط ١، ج ١، ص ١٢٠.

٣. المصدر ج ١، ص ٣١٩.

العظيم وغيره من اعظم المتقدمين مختلف كذب»<sup>(١)</sup> انتهى ما اردنا من نقل كلامه ملخصاً.  
فاعلم ان الرقيقة هي الحقيقة بوجه ضعيف، والحقيقة هي الرقيقة بوجه اعلى، فكون  
حقيقة الانسان الطبيعي - وهي الانسان الجبروتي الذي يقال له رب النوع، وصاحب  
الصنم، وصاحب الطلسم في مقام شامخ - كون الرقيقة هناك، واخلاد الرقيقة - وهو  
الانسان اللحمي الطبيعي الى الارض - اخلاد الحقيقة اليها، ولكن بلا تحجاف عن ذلك المقام  
الشامخ. والنزول والعروج والهبوط والسقوط والذرات والبرزات ونحوها من التعبيرات في اشارات  
الأنبياء والأولياء والحكماء، رموز حلها ما ذكرنا. وكذا ما اشتهر من افلاطون الآلهي من قدم  
النفس اشارة إلى كينونتها العقلية ونحوها.

ولما كان للنفس شئون ذاتية - وفي مقام طبع، وفي مقام نفس مدبرة، وفي مقام عقل  
فانية عن هذه كلها باقية بقاء الله تعالى كما اخبر صاحب مقام «لي مع الله» عن نفسه  
(ص) - فان قلت: إنها حادثة ذاتاً في مقام الطبع صدقت؛ وان قلت: إنها حادثة تعلقاً وارتدت  
بالتعلق وجودها الطبيعي الذاتي لا الإضافة المقولية فان تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب  
الدكان بدكانه صدقت؛ وان قلت: انها قديمة ذاتاً لا تعلقاً باعتبار العقل، النازلة هي منه  
وانه تمامها وصورتها النوعية المفارقة عند الإشرافيين التي شئنا الشيء بها بل باعتبار  
انقلابها الى العقل الفعال المجرد الذي كل الأزمنة والزمانيات بالنسبة اليه كالآن صدقت؛  
كما أنه بهذا الاعتبار ان قلت: إنها باقية ببقائه الله صدقت؛ وان قلت انها غير باقية بل  
زائلة سيالة باعتبار حركتها الجوهرية صدقت؛ وان قلت بهذه الاعتبارات: انها جسمية بل  
جسم وروحانية صدقت؛ فما أعجب حال هذا المعجون وطائر بوقلمون الذي هو هيكل  
التوحيد، وبرزخ التكثير والتفريد<sup>(٢)</sup>.

واقول: ان قلت: إنها ازلية ابدية باعتبار حقيقتها الوجودية صدقت؛ وإن قلت انها  
حادثة باعتبار تعينها الخلقى صدقت. وما نقلنا في صدر رسالة العيون عن صاحب العوارف  
عن الامام الصادق عليه السلام: «كُنَانِي قَدِيمٌ، وَعَيَانِي مُحَدَّثٌ» ناظر الى الاعتبارين  
المذكورين، فتبصر، واليه يعود قول صاحب الأسفار من ان مراد افلاطون من قدم النفس  
قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا، فافهم.

١. المصدر، ج ٤، ص ٨٩ - ٩٠.

٢. شرح الاسماء للسبزواري، ط الناصري، ص ٢٤٧.

تبصرة: عرّف العارف الشيخ العربي في الفصّ الآدمي من فصوص الحكم آدم بالكون الجامع، ثم وصفه بقوله: «فسمي هذا المذكور انساناً وخليفة، فاما انسانيته فلعوم نشأته وحصره الحقائق كلّها؛ وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انساناً، فانه به نظر الحق الى خلقه فرحمهم؛ فهو الانسان الحادث الأزلي، والنشؤ الدائم الأبدى، والكلمة الفاصلة الجامعة».

وللعارف القيصري في شرح اوصافه الاخيرة وهي كونه حادثاً ازلياً الخ، كلام ينبغي نقله في المقام، ثم التحقيق حوله فقال: «اما حدوثه الذاتي فلعدم اقتضاء ذاته من حيث هي هي الوجود والا كان واجب الوجود».

وأما حدوثه الزماني فلكون نشأته العنصرية مسبقة بالعدم الزماني واما ازليته فبالوجود العلمي لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم وهو ازلي فعينه الثابتة فيه ازلية. وبالوجود العيني الروحاني فلانه غير زماني متعال عنه ومن احكامه مطلقاً واليه اشار النبي (ص) بقوله «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ». والفرق بين ازلية الأعيان وارواح المجردة، وبين ازلية المبدع اياها أن ازلية الحق - تعالى - نعت سلبى ينفي الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن عدم لانه عين الوجود، وازليتها دوام وجودها بدوام الحق مع افتتاح الوجود عن عدم لكونه من غيرها.

وأما دوامه وابديته فلبقائه بقاء موجدته دنيا وآخرته. وايضا كل ما هو ازلي فهو ابدى وبالعكس والا يلزم تخلف المعلول عن العلة، أو التسلسل في العلل لان علته إن كانت ازلية لزم التخلف، وان لم يكن كذلك لزم استنادها ايضاً الى علة حادثة بالزمان وحينئذ ان كان للزمان فيها مدخل يجب أن يكون معلوها غير ابدى لكون اجزاء الزمان متجددة متصرفة بالضرورة والفرض بخلافه؛ وإن لم يكن له فيها مدخل فالكلام فيها كلام في الأول فيسلسل والتسلسل في العلل التي لا مدخل للزمان فيها باطل والا يلزم نفي الواجب فالابديات مستندة الى علل ازلية ابدية كما ان الحوادث الزمانية مستندة الى علل متجددة متصرفة. والنفوس الناطقة الانسانية حدوثها بحسب التعلق الى الأبدان لا بحسب ذواتها. والصور الأخراوية كما انها ابدية كذلك ازلية حاصلة في الحضرة العلمية والكتب العقلية والصحف النورية وان كان ظهورها بالنسبة الينا حادثاً بالحدوث الزماني فلا تردد.

وأما كونه كلمة فاصلة فليتميزه بين المراتب الموجبة للتكرار والتعدد في الحقائق بل هو المفصل لما تحويه ذاته بظهوره بحسب غلبة كل صفة عليه في صورة يناسبها علما وعينا واليه الاشارة

بكونه - عليه السلام - قاسماً بين الجنة والنار، إذ هذه القسمة واقعة أولاً والآخر مطابق للأول.

وأما كونه كلمة جامعة فلاحاطة حقيقته بالحقائق الإلهية والكونية كلها علماً وعيناً. وإيضاً هو الذي يفصل بين الأرواح وصورها في الحقيقة وإن كان الفاصل ملكاً معيناً لانه بحكمه يفصل. وكذلك هو الجامع بينها لأنه الخليفة الجامعة للأسماء ومظاهرها». انتهى كلام القيصري.

أقول: أما الحدوث الذاتي، فحكم عام شامل لما سوى واجب الوجود؛ وهذا بما لا كلام فيه كما أن الحدوث الزماني للموجود العنصري، معناه أن نشأته العنصرية مسبقة بالعدم الزماني؛ وهذا أيضاً لا كلام فيه فإن كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها، إلا أنه تعبير على التوسع لأن عدم الشيء يصدق عليه في وعاء وجوده وأما قبله فليس ظرف تحصيله، وكذلك بعده، ولكن الخطب فيه سهل.

وكذا ازلية الموجودات بوجوداتها العلمية أي أعيانها الثابتة على اصطلاح العارف، وصورها العلمية على اصطلاح الحكيم بتحققها الأحدي في الواجب الصمدي بلا شوب كثرة، أيضاً كلام رصين وحق مبين لا ريب فيه. وكذا ازلية الأرواح المجردة لأنها من صقع بارئها - سبحانه -، وصفاته النورية الوجودية قاهرة على أحكامها الإمكانية، وإن كان الفرق بين الازليتين كما قرره القيصري.

ثم إن الحدوث الزماني والذاتي، والازلية بالوجود العيني الروحاني وبالوجود العلمي لا يختص واحد منها بالإنسان بل كل ذرة عنصرية لها هذه العوالم الطولية بحسبها، قال - سبحانه - : «وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»<sup>(١)</sup>، وقال - عز شأنه - : «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>(٢)</sup> فالوجود العنصري له وجود مثالي ووجود عقلي ووجود آلهي أيضاً.

وأما دوام الإنسان وأبديته بالمعنى الأول أي بقاءه ببقاء موجدته دنياً وآخرة، فظاهر ولا كلام فيه؛ وإنما الكلام في المعنى الثاني وهو قوله: «وأيضاً كل ما هو أزلي فهو أبدي وبالعكس... الخ» فإن معنى العكس إن كان هو ما اصطلاح عليه المنطقي أعني ما تحقق في

١. الحجر: ٢٢.

٢. يس: ٨٢.

الميزان من ان عكس الموجبة الكلّية هو الموجبة الجزئية، فلا دغدغة لنا فيه، وذلك لأن كل ما هو أزلي كالعقول المفارقة مثلاً فهو أبديّ، وبعض ما كان ابدياً فهو ايضاً أزلي، فبعض ما هو أبدي فليس بأزلي كالنفوس الانسانية فانها حادثة بالحدوث الزماني ولكنها باقية ببقائها الأبدى لبساطتها وتجرّدّها، فالمجرد لا زوال له اي هو أبدي وإن لم يكن أزلياً؛ فكل أزلي أبدي، وبعض الأبدى ليس بأزلي. نعم ان مبدع النفوس الانسانية ومنشئها فهو من المفارقات النورية والمثل الآلهية باذن بارئها جل وعلى، وتفصيل البحث يطلب في الدرس الثالث من كتابنا دروس اتحاد العاقل بمحقوله. ففي الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من الأسفار: «واما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدّ خاص حيواني اشخاصها قديمة، كيف وهو يصادم البرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات؟؛ فمراده من قدم النفس قديمٌ مُبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا»<sup>(١)</sup>.

وان كان معنى العكس أن كل ما هو أبدي فهو أزلي، فقد عرفت ما فيه. ثم لا تنافي بين اسناد النفس الى العلل المفارقة الطولية بحسب ذاتها، وبين اسنادها الى العلل المعدة المتصرّمة بحسب نشأتها العنصرية والتحوّلات البدنية، فان النفس الانسانية مجردة ذاتاً، مادية فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبقة باستعداد البدن مقترنة به، واما من حيث الذات والحقيقة فمنشئ وجودها جود المبدأ الوهاب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض؛ ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الآلهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف، كما افاده صاحب الاسفار ايضاً<sup>(٢)</sup>.

قوله: «والتسلسل في العلل التي لا مدخل للزمان فيها باطل» يعني أن التسلسل في الامور المجتمعة باطل، أما إذا كان الامور متسلسلة غير مجتمعة كاجزاء الزمان والحركة فجائز، فأتى من هذا الاستدلال أن كل ما هو أبدي فهو أزلي فحرّره بقوله: «فالابديات مستندة الى علل أزلية أبدية كما أن الحوادث الزمانية مستندة الى علل متجددة متصرّمة. ولكن لا

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٣١٩.

٢. المصدر، ج ١، ص ١٢٠.



يخفى عليك أن الاستدلال لا ينتج أن الابديات اعم مما كان لها بدؤ زمني وحدوث جسماني كالنفوس الجزئية العنصرية فأنها ازلية فما لم تكن كذلك كالمفارقات الازلية كلها ازلية، بل المفارقات الازلية كذلك، واستناد الابديات كلها الى علل ازلية لا يوجب كون الابديات كلها ازلية.

ثم ان قوله: «والنفوس الناطقة الانسانية... الخ» ناظر الى توجيه كون النفوس حادثة فقال: «إنها بحسب تعلقها الى الأبدان حادثة لا بحسب ذواتها لأن المجرد لا يمكن ان يكون حادثاً لأن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة فاذا كان النفس حادثة يلزم أن لا يكون مجردة بل استعداد البدن يكون علة لظهور حقيقته العقلية فيه على استعداده، فاستشهد لذلك بالصورة الأخروية - يعني بها الحقائق النورية العلمية - فقال: «والصور الأخراوية كما انها ابدية» - الى قوله: «فلان تردد»، وغرضه من ذلك الاستشهاد ان تلك الصور النورية العلمية ابدية ازلية وكان ظهورها بالنسبة اليها حادثاً بالحدوث الزماني، وكذلك النفس الناطقة الانسانية ابدية ازلية وكان حدوثها بحسب تعلقها الى الابدان.

اقول: يستثم من هذا الاستشهاد أنه اراد بابدية النفس الناطقة وازليتها وجودها الابداعي أي ربّ نوعها في افراده العنصرية وهو الاسم المفارق الالهي على اصطلاح العارف، وربّ النوع على اصطلاح المحكمة المتعالية. وهذا كلام كامل وخطاب فصل ليس بهزل. وأما إن كان المراد أن النفوس الناطقة بكثرتها الشخصية ازلية، وهي معطلة الى أن تتكوّن اجنة وتتعلق نفس بعد نفس الى جنين بعد جنين، ففيه من المفاصد العقلية ما لا يخفى على المتفطن بالفنون الحكمية، وبعيد غاية البعد عن أن يتفوه مثل القيصيري بمثل ذلك.

ثم افاد في كون الانسان الكامل كلمة فاصلة وجامعة بوجهين: أحدهما انه عالم بجميع المراتب ومميز لها. واضرب عنها ارتقاء فقال: «بل هو المفصل لما تحويه ذاته بظهوره بحسب غلبة كل صفة عليه في صورة يناسبها علما وعيناً يعني اذا اقتضى القابل ظهور صفة مخصصة فيه فتغلب تلك الصفة من هذه النسأة التي نكون جامعة لجميع الصفات على سائر الصفات في الظهور لمخصصة القابل فظهرت تلك الصفة في القابل بصورة تناسب تلك الصورة لتلك الصفة. وكونه - عليه السلام - قاسماً بين الجنة والنار نحو كونه هادياً ومضلاً كما أن القرآن؛ بل الله سبحانه كذلك، فاستناد الهداية على الحقيقة، والاضلال على التبع والعرض والمجاز. وكذلك الامر في القاسم بين الجنة والنار. واما كونه جامعاً فلتلك الاحاطة.

وثانيهما أن الفاصل بمعنى الميت لأن الفاصل يفصل بين الأرواح وصورها فهو الميت، وإن كان بحسب الظاهر هو ملك الموت لأن هذا الملك كسائر الاملاك من سدته وشئونه. فالجامع هو المحيي كما يفهم بالتقابل فافهم.

بيان: ما تقدم من إسناد قدم النفس إلى أفلاطون وتأويل صاحب الأسفار، فقد أفاد الحكيم السبزواري في الفريدة الثالثة من غرر الفرائد على وزن ذلك التأويل الشريف وتفسيره مبتنياً على الإشتداد والتضعف في الوجود وعلى أن الرقيقة هي الحقيقة وبالعكس، ما هذا لفظه: «ولهذا جاز كون شيء واحد متعلقاً بالمادة تارة ومجرداً عنها أخرى مع كونه نوعاً واحداً بل شخصاً قارداً؛ وبهذه القاعدة الكينونة السابقة لحقيقة هي بعينها لرقيقتها اللاحقة، والكينونة اللاحقة لرقيقة هي بعينها لحقيقتها السابقة؛ وفيها سر الهبوط والعروج و سبق الأرواح والذر ونحوها. ومن هنا قال أفلاطون بقدم النفس كما ورد في الأحاديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، أي الألف الملكوتي والألف الجبروتي؛ وذلك لأن النفس طليعة من العقل الفعّال وشروق منه ولا تباينه شيئاً إذا لوحظ لا بشرط فقدمه الزماني قدمها كما أن وقوعها ههنا هبوطه. وهذا سر الهبوط والعروج في الأرواح لا التجافي والحركة الأينية. وكيف يجوز الحكيم العظيم على النفس بما هي نفس وبما هي منكثرة القدم؟ وكيف يمكن الكثرة في عالم الإبداع ولا مادة هناك والتكرر في نوع واحد باعتبار المادة ولواحقها؟»

ثم فرّع صاحب الغرر على ما أفاده، ما أراده في الفريدة المذكورة من كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي فقال: «فعلى هذا، البدن الأخروي عين البدن الدنيوي مع أنه تبدل الأرض غير الأرض، وذلك عين الحياة والشعور وهذا متشابهك بالظلمة والعدم وحي بالعرض»<sup>(١)</sup>.

أقول: فعلى التحقيق المذكور، المراد بالأرواح في المأثور هي العقول المفارقة أي الأرواح العالية الكلية وأهل العرفان يسمون تلك العقول بالأرواح اقتفاء بما ورد في الشرع كما نص على ذلك العلامة القيصري في الفصل الأول من فصول شرحه على فصوص الحكم للعارف العربي بقوله: «وما يُسمّى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يُسمّى باصطلاح أهل

١. تعليقات السبزواري على غرر الفرائد، ط الناصري، ص ٣٤٢.

الله بالروح، ولذلك يقال للعقل الأول روح القدس»<sup>١١</sup>.

والتعبير بالأجساد ليعلم الأبدان كلها من العنصرية وما فوقها. والاستشهاد في الفرر بقوله - سبحانه - حيث قال: «مع انه تبدل الأرض غير الأرض، معناه أن النفس كانت أرضية أي كانت في الحدوث جسمية، وصارت غير الأرض أي تبدلت في البقاء روحانية». ثم العلامة ابن الفناري في مفتاح الفصل الأول من فاتحة مصباح الأنس أورد مطلباً شريفاً في بيان المأثور عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في علم الأبدان والأديان، وفي تكريم الرحم والمحث على وصلها والنهي عن قطعها وتقديم الأرواح على الأبدان بمعنى، وتأخيرها عنها بمعنى آخر، ينبغي ذكره في المقام مزيداً للبيان المذكور، قال:

«روى عن النبي (ص): العلم علما علم الأبدان والأديان، فعلم الأبدان كالطب ندب إليه النبي (ص) بالتصريح والتقديم هنا، والتلويع والتعظيم في قوله (ص) حكاية عن الله تعالى: «أنا الله وأنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته». وعن أبي هريرة، قال الله ها: «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته». قال الشيخ - ره - في شرحه: «الرحم اسم لحقيقة الطبيعة وهي حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع بمعنى أنها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه.

ووصلها بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها إذ لولا المزاج المتحصل من أركانها لم يظهر تعين الروح الإنساني، ولا أمكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذي به توسل إلى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة بأحكام الوجوب والإمكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماماً.

وأما قطعها فبازدراءها وبخس حقها فإن من بخس حقها فقد بخس حق الله - تعالى - ، وجهل ما أودع فيها من خواص الأساء؛ ولولا علو مكانتها لم يحبها الحق بآخر الحديث.

ومن جملة ازدراءها مذمة متأخري الحكماء لها ووصفها بالكدورة والظلمة وطلب الخلاص منها؛ فلو علموا أن كل كمال يحصل للإنسان بعد مفارقة النشأة الطبيعية فهو من نتائج مصاحبة الروح للمزاج الطبيعي وثمراته فحقيقة يتوقف مشاهدته الحق سبحانه عليها

١. شرح القيصري على فصوص المحكم، ط ١، (إيران)، ص ١١.

على ما تنأتى لعموم السعداء رؤية الحق - سبحانه - الموعود بها في الشريعة كيف يجوز أن  
تؤدري». هذا كلامه.

وأقول: «قد علم من توقف تعين الروح الإنساني على تحصيل المزاج الطبيعي وظهور  
كالاته عليه، جهة تقديمه في الحديث على علم الأديان.

فإن قلت: فقد صح عن النبي (ص) أنه قال خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي  
عام، وصرح الشيخ أيضاً في كتبه سيما في باب النكاحات أن وجود الأرواح مقدم على تعين  
عالم المثال المتقدم على وجود الأجسام البسيطة فضلاً عن الأبدان المركبة، فما التوفيق بين  
القولين؟

قلت: التقدم للأرواح العالية الكلية حتى لو كان المدبر للأشباح من الأرواح الكلية  
قد يكون عالماً بنشأته السابقة على نشأة البدن كنشأة ألسن وغيرها؛ والتوقف للأرواح  
الجزئية موافقاً لما ثبت في الحكمة، ولكون الأرواح العالية المسماة بالعقول واسطة في تعين  
النفوس الكلية ثم في تعين النفوس الجزئية حسب تعين الأمزجة الطبيعية عبر عن كل تقدم  
بألف عام تنبيهاً على قوة التفاوت بين المراتب الثلاث والله اعلم.

وفي الحديث على وصل رحم الطبيعة معرفة سر النهي عن إلقاء النفس في التهلكة؛ وقد  
روى عنه (ص) أنه قال: نفسك مطيئتك فافرق بها؛ وسر مغضوبية من أهلك نفسه أو قتل  
مؤمناً متعمداً» إلى آخر ما أفاد ابن الفناري في المصباح<sup>(١)</sup>

أقول: قوله: «والتوقف للأرواح الجزئية» يعني أن التقدم للأرواح الكلية التي لا  
يتوقف وجودها على تحصيل المزاج أولاً فهي مقدمة على الأجساد، وأما التوقف على تحصيل  
المزاج فهي للأرواح الجزئية فهي ليست بمقدمة على الأجساد لمفاسد متفرعة على تقدمها  
عليها، منها أن الكثرة كيف يمكن تحققها في عالم الإبداع ولا مادة هناك؟!

فإن قلت: إذا كان عالم الإبداع لا يتصور فيه المادة، فكيف كانت العقول وهي  
أرواح كلية غارية عن المواد وخالية عن القوة والإستعداد متكثرة، ومن أين تحقق كثرتها؟  
قلت: النكتة الرابعة والثلاثين وخمسة من كتابنا ألف نكتة ونكتة، في هذا السؤال  
والجواب عنه فإن شئت فراجع إليه. وكذا شرح الفص السابع والخمسين من كتابنا نصوص  
الحكم يحوي مطالب أتيقة في الجواب عن هذا السؤال<sup>(٢)</sup> وتبّر في معاني هذه الكلمات السامية التي

٢. نصوص الحكم لتأليف، ط ١، ص ٣٦٤ تا ٤٠٣.

١. مصباح الأنس، ط ١، (إبران)، ص ٤.

نتلوها عليك حتى ينكشف لك جلّية الحق في الجواب عن هذا السؤال:

١ - في البحار عن امير المؤمنين علي - عليه السلام - : «لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُنْشِئَ الْمَخْلُوقَاتِ أَقَامَ الْخَلَائِقَ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ قَبْلَ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ»، الحديث<sup>(١)</sup>.

ب - للشيخ الرئيس في رسالة النبوة في الوجود النفسي والإضافي للملك، كلام في غاية الجودة والرفعة حيث قال: «سميت الملائكة باسمي مختلفة لأجل معاني مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزّي المقابل».

كلام الشيخ في قوله: «والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها» مفادها ما قاله الامير - عليه السلام - : «أقام الخلائق في صورة واحدة»، فافهم.

ج - وفي الفصل الثاني من الطرف الثالث من المرحلة العاشرة من الأسفار، قال في وحدة المفارقات وكثرتها: العقول والمعقولات بالفعل لشدة وجودها ونوريتها وصفائها بريئة عن الأجسام والأعداد، وهي مع كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مبائنة بين حقائقها إذ كلها مستفرقة في البحار الإلهية، وإليها أشار بقوله مالا تبصرون، ولفظ العنصر في كلام الأوائل أشار الى هذا العالم<sup>(٢)</sup>.

د - وقال ايضا على هذا الاصل القويم الرصين في الفصل الخامس من الموقف الثاني من آليات الأسفار: «العالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الأسبائية والصفات عالم عظيم جداً، مع أن كل مافيه موجوده بوجود واحد بسيط من كل وجه (ج ٣ ط ١ ص ٣٠).

هـ - وفي الفصل الثالث عشر من الموقف الثالث من آليات الأسفار أيضاً: «واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة عن الزمان، منزهة عن التجدد والحدثان، بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجود واحد. والحق أنها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان، ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله - تعالى - : «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»<sup>(٣)</sup>، اتي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى وحدته الجمعي؛ وقوله: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ»<sup>(٤)</sup>، وكالروح في قوله: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»<sup>(٥)</sup>.

١. البحار، المجلد ١، ص ٣٧

٢. الأسفار، المجلد ١، ص ٢٢٦

٤. العلق، ٥.

٥. الإسراء، ٨٥.

٣. لقمان، ١.

وقوله: «وكلمته ألقبها إلى مريمَ وَرُوحُ مِنْهُ»<sup>(١)</sup>؛ وكالأمر في قوله: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»<sup>(٢)</sup>؛ وكالكلمة كما مر.

وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله: «أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شرِّ ما خلق وذراً».

وكالمفاتيح في قوله - تعالى - : «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ»<sup>(٣)</sup>.

والمخزائن في قوله: «وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزْيَانَةٌ»<sup>(٤)</sup>.

فهي تسمى بأسماء مختلفة باعتبارات متعددة: فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة في فوابل النفوس والأجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم، كما أنها باعتبار تأثيرها في ماتحتها تأثير الكلام الأمري الاعلامي في المخاطب تسمى بالأمر، وهي انوار قاهرة مؤثرة فيها تحتها بتأثير الله - تعالى - ، كما أن ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد. وكذلك حكم تأثيراتها، فقاهريتها التي هي تأثيرها ظل لقاهريته - تعالى - ، كما أن نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله، وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها معرأة عن الزمان والمكان، وقد استار اليه بقوله - تعالى - : «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»<sup>(٥)</sup>. وكما تفيض منها صور الأشياء وحقائقها بافاضة الحق - سبحانه - . كذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصاناتها، فبهذا الاعتبار أو اعتبار أنها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها يسمى عالم الجبروت، وهي صور صفة جبارية الله وهي قضاء الله وأمره وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا، فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته<sup>(٦)</sup>.

و- ومن كلمات تالس الملطي: «مؤسس الاشياء لا يحتاج أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية، لكنه عنده العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الأول وهو محل الصور ومنبع الموجودات، وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة ومثال

١. الإسراء: ٨٥. ٤. الحجر: ٢١.  
 ٢. القمر: ٥٠. ٥. الفرقان: ٤٥.  
 ٣. الانعام: ٥٩. ٦. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ٦٤.

وصاحب الأسفار بعد نقل كلام ثالث في الفصل الثالث من الفن الخامس من المرحلة الحادية عشرة في الجواهر والاعراض منه، قال: «يستفاد من كلام هذا الفيلسوف أن العالم العقلي بأكمله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة، ومع وحدته فيه صور جميع الأشياء»<sup>(١)</sup>.

ر - الاسكندر الافروديسي يصرّح ويقول في رسالته التي في المبادئ أن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً<sup>(٢)</sup>.

وبالجملة أن كثيراً من الروايات، وكلمات مشائخ العلم واساطين الحكمة بل وايباءات القرآن الكريم دالة على أن عالم ماوراء الطبيعة نور واحد موجود بوجود واحد جمعي لا تنكسر فيه لكونه عارياً عن المادة الموجبة للتكسر، وإنما كثرته بالاضافة الى مادونه وتعلقه التكميلي به واشرافه اليه فيسمى بتلك الاضافة النورية الاشرافية بأسامي لا عدد لها قال عز من قائل: «وَلَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ فَتَأَرَّعْ عَنْهَا بِالْأَرْوَاحِ وَأُخْرَى بِالْعُقُولِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْقُوى، فَافْهَمْ، واغتنم ذلك التحقيق العرشي في وحدة ما فوق الطبيعة وكثرة الملائكة والارواح.

١. المصدر، ج ٢، ص ١٦٣.

٢. شرح الاشارات للمحقق الطوسي، الفصل ٢٨ من النقط السادس؛ ارسطو عند العرب، ط مصر ص ٢٥٣ - ٢٧٧. من منشورات عبد الرحمن بدوي.





## عين في تكون مادة الجنين (١٠)

ى - ومن مادة تلك العيون البحث عن تكون مادة الجنين والكلام في تفصيل استحالاتها إلى أن تتم.

قال - عز من قائل - : «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ انشأناه خلقاً آخرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»<sup>(١)</sup>.

والنظر في الكريمة حق النظر يوجب أن الكلام الإلهي ينادي بأن النفس حادثة بالبدن لامع البدن اعني أنها قوة منطبعة في الجسم ثم تحت تدبير الملكوت صار خلقاً آخر فقد اخرج الحي من الميت.

نعم هذه القوة في غاية الشرف بالنسبة الى سائر القوى وهذه القوة بالقوة انسان ثم تخرج الى الفعلية بالاشتداد الوجودي والحركة في الجوهر وتجدد الامثال، ذلك تقدير العزيز العليم. وهذه القوة لا اعتلاء جوهرها كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة كما نص به صاحب الأسفار في الفصل الاول من الباب الاول من كتاب النفس<sup>(٢)</sup> وراجع في ذلك المطلب الرفيع الى الدرس الرابع من كتابنا في دروس اتحاد العاقل بمعقوله<sup>(٣)</sup>. وقد تقدم البحث عنه في العين التاسعة.

تبصرة: اذا تغفل فكرك الناصع في ذلك التكون، ثم في اعتلاء المتكون الى مقام فوق تجرده، ورتبة عروجه الى صيرورته مظهراً للإسم الله الأعظم على وجهه

١. المؤمنون: ١٤ - ١٦.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣.

٣. دروس اتحاد العاقل بمعقوله، ط ١، ص ٧٣.

الأثم، لاح لك بصريح العرفان العقلي والشهود الكامل العيان أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور الى طور؛ قال - عز من قائل - : «مَالَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً»<sup>(١)</sup>. وهذه الحركة الجوهرية النفسية قد برهنت في عدة مواضع من الأسفار منها في الفصل الاول من الباب التاسع من كتاب نفسه<sup>(٢)</sup>.

ثم الكلام في بيان تفصيل استحالات مادة الجنين الى أن تتم، يطلب في الخامس من تاسعة حيوان الشفاء<sup>(٣)</sup>.

والفصل الثالث عشر من الباب الثالث من نفس الأسفار<sup>(٤)</sup> في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن مطلوب جداً.

وأما ما في الشفاء فمنها أن اول الأحوال زبدية المنى وهو من فعل القوة المصورة؛ والحال الأخرى ظهور النقطة الدموية في الصفاق وامتدادها في الصفاق امتداداً ما؛ وثالث الأحوال استحالة المنى الى العلقه، وبعدها استحالته الى المضغة، وبعدها استحالته الى تكوّن القلب والأعضاء الأولى واوعيتها، وبعدها تكوّن الاطراف.

فلكل استحالة واستحالتين معاً مدة موقوف عليها. وليس ذلك مما لا يختلف، ومع ذلك فانها يختلف في الذكران والاناث، وهي في الاناث أبطأ. ولأهل التجربة والامتحان في ذلك آراء ليس بينها بالحقيقة خلاف فإن كل واحد منهم إنما حكم بما صادف الأمر عليه بحسب امتحانه، وليس بممتنع أن يكون الذي امتحنه الآخر واقعاً على ما يخالفه ومع ذلك فان جميع ذلك ما هو أكثرى لامحالة والاكثرى فيمن يولد في الأكثر.

أما مدة الرغوة فسته أيام؛ وابتداء الخطوط الحمراء والنقطة بعد ثلاثة أيام أخرى يكون ذلك تسعة أيام من الابتداء، وقد يتقدم يوماً أو يتأخر يوماً.

ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من العلوق ينفذ الدموية في الجميع فيصير علقه وربما تقدم يوماً أو يومين أو يتأخر يومين؛ وبعد ذلك باثني عشر يوماً يصير لحماً، وقد تميزت قطع لحم وتميز الأعضاء الثلاث وامتدت رطوبة النخاع. وربما تأخر أو تقدم يومين وثلاثة.

١. نوح: ١٣، ١٤.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١١٨.

٣. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٤٣٦.

٤. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣٥.

ثم بعد تسعة أيام ينفصل الرأس عن المنكبين والأطراف عن الضلوع والبطن ثم يزأ يحس في بعضهم ويخفى في بعضهم حتى يحس بعد ذلك بأربعة أيام تكملة الأربعين، ويتأخر في النادر إلى خمسة وأربعين يوماً. فالأقل في ذلك ثلاثون يوماً. والذكر أسرع في ذلك كله من الأنثى. ويشبه أن يكون أقل مدة تصور الذكر ثلاثين يوماً، وأول ما يجد المني متنفساً يتنفس. وأول ما تعمل المصورة إنما تعمل بجمع الحار الغريزي ثم المخارج والمناقد. ثم بعد ذلك يأخذ الغذائية في العمل. وعند بعضهم أن الجنين إذا أتى على تصويره ضعف ما يتصور فيه تحرك، وإذا أتى على تحركه ضعف ما تحرك فيه ولد. واللبن يحدث مع تحرك الجنين. إلى آخر ما أفاد وأجاد.

وأما ما في الأسفار فمنها أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما تحدث لمن تحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب. وأما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أن مبي المرأة تصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكورية فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذات نفس تحركت النفس فيه إلى تكميل الأعضاء وتكون حينئذ النفس غاذية إذ لا فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وإن كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لأن الأعضاء الحسية والنطقية تتم معاً، ولا كذلك الغاذية وأعضائها؛ وأيضاً فاعضاء الحيوان لا يعيها الحس ويعيها الاغتذاء فلا يبعد أن تكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب، والأخرى تحدث من بعد.

ومحور أن يكون الغاذية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما، ثم يتصل به الغاذية الخاصة كأن الاستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم التدبير إلى آخره؛ بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى كأن ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الأب والتي في الولد، ولكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملاً ما مناسباً لذلك العمل. وكيفما كان فإذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلق بها النفس الناطقة ويفيض منها الحسية، أما النطقية فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع وإنما يستكمل بأمور من خارج. قال - قدس سره - : «هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ؛ وإني ما وجدت في كتبه هذه العبارة. ولا يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها.

اقول: ما نقله الفخر الرازي، أنما نقله في المباحث المشرقية<sup>(١)</sup>.

قوله: «إني ما وجدت في كتبه هذه العبارة». هذه العبارة مذكورة في الفصل الأول من المقالة السادسة عشرة من الفن الثامن من طبيعيات الشفاء<sup>(٢)</sup>.

والفخر الرازي لخصّ عبارات الشيخ بعض التلخيص فان المباحث المشرقية هو تحرير الشفاء تلخيصاً كما ان التحصيل تلخيصه التقاطاً. وعبارات الأسفار في المقام صحفت بعض التصحيف.

وعبارة الشيخ في الموضع المذكور من الشفاء هكذا: «فأما فاعل الدّم الذي يتولد منه المني الذي تولد منه الولد فهو كبد أو قلب. وأما تكونه منياً فأوعية المني. ثم المني يحرك شيئاً آخر أي نطفة المرأة فيحرك أولاً إلى تكوين المبدأ ثم يبعث عن العضو الأول قوة هي مبدء ينحو إلى تكوين سائر الأعضاء منه بالترتيب ويكون النطفة المنعقدة صارت ذات نفس بنفوذ قوة الذكر فيها فان الروح يشبه أن يتولد من نطفة الذكر، والبدن من نطفة الأنثى. الخ».

اقول: قوله: «فان الروح يشبه الخ»، كلام سام موافق لما يقتضيه سرّ القدر كما قال - عز من قائل - : «الرُّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا المنوال يقول العارف الرومي في المثنوي:

«آسمان مرد وزمین زن در خرد      آنچه آن انداخت این می پرورد  
گرنه از هم این دو دلیر میزنند      پس چرا چون جفت درهم میخزنند»  
والنكاح سار في العوالم كلها: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>(٤)</sup>. وينقسم النكاح الساري إلى أنواعه الخمسة الموجبة لانتاج العوالم المعنوية والروحية والنفسية والمثالية والحسية على اختلاف صورها. فاول النكاحات هو التوجه الالهي الذاتي من حيث الاسماء الأولى الاصلية التي هي مفاتيح غيب الهوية الالهية والحضرة الكونية.

١. المباحث المشرقية، ط حيدر آباد، ج ٢، ص ٢٢٦.

٢. الشفاء، ط ١، الرحلي، ج ١، ص ٥١٣.

٣. النساء: ٣٤.

٤. يس: ٢٨.

ثم الاجتماع الاسمائي لايجاد عالم الارواح وصورها في النفس الرحماني  
المسماة بالطبيعة الكلية والصادر الاول والرق المنشور والنور المرشوش والاسماء  
الأخرى العظام؛ والارواح هذه هي العقول المفارقة على اصطلاح الكمل من أهل  
التوحيد.

ثم اجتماع الارواح النورية لايجاد عالم الأجساد الطبيعية والعنصرية.  
ثم الاجتماعات الأخر المنتجة للمولدات الثلاث ولواحقها.  
والنكاح الخامس يختص بالكون الجامع الذي هو مجمع بحري الغيب والشهادة  
اي الإنسان الكامل.

وراجع في بيان النكاحات الخمسة إلى شرح القيصري على الفص المحمدي  
من فصوص الحكم<sup>(١)</sup> وإلى شرح الجندي على الفصوص<sup>(٢)</sup>؛ وعلي التفصيل الى مصباح  
الانس لابن الفثاري<sup>(٣)</sup>.

ومن خلق الأزواج والنكاح الساري ما قيل: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَلَفَ الرُّوحَ وَالنَّفْسَ  
الْحَيَوَانِيَةَ فَالرُّوحَ بِمَنْزِلَةِ الزَّوْجِ، وَالنَّفْسَ الْحَيَوَانِيَةَ بِمَنْزِلَةِ الزَّوْجَةِ، وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا تَعَاشُقًا فَلَمَّا  
دَامَ فِي الْبَدَنِ كَانَ الْبَدَنُ حَيًّا يَقْظَانُ، وَإِذَا فَارَقَهُ لَا بِالْكُلِّيَّةِ بَلْ تَعْلَقُهُ بَاقِي الْبَدَنِ نَائِمًا،  
وَإِذَا فَارَقَهُ بِالْكُلِّيَّةِ فَالْبَدَنُ مَيِّتٌ».

ومن النكاح الساري في الذراري ازدواج الماهية الامكانية بالوجود، لأن الماهية من  
حيث هي هي عارية عن الهوية فإذا صارت ذات هوية فلا بد ممن يعطيها الهوية وهو المبدء  
الواجب المتعالي عن الماهية. والمشاء بذلك النكاح بينها يثبت أمرين: احدهما المبدء  
الواجب، وثانيهما تجرد ذلك المبدء عن الماهية، كما سلك اليه الفارابي في الفص الأول من  
فصوصه حيث قال: «الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية» - إلى قوله: «وتنتهي الى مبدء  
لاماهية له» وان شئت تفصيل ذلك فراجع الى شرحنا الفارسي على فصوصه المسمى  
بنصوص الحكم على فصوص الحكم<sup>(٤)</sup>. والعارف الشمس المغربي يشير في ترجيعاته الى

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤٧٩.

٢. شرح الجندي على فصوص الحكم، ط ١، ص ٦٧٩.

٣. مصباح الأنس، ط ١، ص ١٥٩.

٤. نصوص الحكم على فصوص الحكم، ط ١، ص ٣١ - ٢٢.

هذا النكاح الساري بين الماهية والوجود بقوله:

«كاروان وجود گشت روان جانب چین و هند و روم و عراق  
مجتمع گشت با وجود عدم اجتماعى قرین بوس و عناق  
چه عروسی است آنکه هستی حق باشد اورا گه نکاح صدق  
هرکه او زین نکاح شد آگاه دو جهان را بكل بداد طلاق»  
يعني بالعدم الماهية الامكانية، كما قال العارف الرومي في المشوي:

«ما عدمهائیم هستیها نما نو وجود مطلق و هستی ما»  
ثم أخذ صاحب الأسفار في الرد على ما نقله من الفخر عن الشيخ، وفي تحكيم  
البحث على مبناء الرصين وتأسيس المطلب على اساسه القويم، وتحقيقه على طريقته المثلى  
فقال:

«وفيه مواضع انظار حكمية: الاول، أن استفادة المادة المنوية قوةً غاذية من نفس  
متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب، والنفس  
وغيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها ومادتها.

الثاني، أن النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الأولي موجودة في اول تكون  
القلب والدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها وكمالها اللاتقة بها من غير عائق خارجي  
مدة مديدة؛ وهذا مما اقيم البرهان الحكمي على نفيه.

وليس ذلك كحال السكران والمصروع لأن السكر والصرع من الأسباب والموانع  
الخارجة عن جبلة النفس؛ وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات  
النفس بل النفس انما تصير ناطقة بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل.

الثالث، أنه في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها كالغاذية  
مثلاً فانها، لاشك، أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس، فاذا كانت موجودة  
قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور.

بل النطفة قد فاضت عليها من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جوهرية: أولها،  
كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيد للمزاج؛ وثانيها الصور النباتية وبعدها  
الجوهر الحيواني؛ وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهرى إلى أن تجرد وارتفع عن  
المادة ذاتاً ثم ادراكاً وتدبيراً وفعلاً وتأثيراً. فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم  
ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه ويتضمنه من قبل مع زوائد أخرى كمية

وكيفية. وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددتها في الشدة والكمالية.

وما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادئ تكونها إلى غاية كماليتها واتصالها بالعقل الفعال كنارٍ تأثر عنها فحم بالحرارة، وآخر بالتحمر والتجمر، وآخر بالإضاءة والإحراق فيفعل فعل النار وفعل الأولين. وكل ما وقع له الإشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه. فهذا منال مراتب آثار العقل في النبات والحيوان والانسان.

وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس اشتهاه عليها كاشتغال مركب على بسيط ولا كاشتغال مقدار على ابعاضه الوهمية؛ بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوى جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها. وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود. وربما أخرجته الاشتداد من نشأة دائرة إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام وعلائقها فيجعل من قبله خليفةً منوسط بينه وبين تدبير الأجسام.

انتهى كلامه المنيع وتحقيقه الرفيع مع تصرف في الجملة في ترتيب كلماته وتنضيد عباراته مناً.

قوله: «وما أحسن ما وقع من بعض الحكماء». يعني به المحقق الطوسي وينظر الى كلامه في شرحه على الفصل الخامس من النمط الثالث من اشارات الشيخ، حيث قال: «وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره، الخ». وسأتي نقل تمام قوله وكلامنا حوله في العين الخامسة عشرة في جامع اجزاء البدن وحافظها.

قوله: «كنار تأثر»، التأثر بالحرارة مثال للنبات؛ والتحمر والتجمر مثال للحيوان، والإضاءة والإحراق مثال للانسان.

قوله: «كاشتغال مركب على بسيط». اي كاشتغال الكل على أجزائه الفعلية.

قوله: «فيجعل من قبله خليفة». كما قد نبهناك في التبصرة المصدرة على تلك الذروة العليا. واقول: بل يرتقي الى فوق رتبة الخلافة لان الخلافة كالنبوة مقام الوساطة بين الخالق والمخلوق. ففي مصباح الانس أن للانسان أن يجمع بين الأخذ الاتم عن الله تعالى بواسطة العقول والنفوس بموجب حكم امكانه، وبين الأخذ عن الله - تعالى - بلا واسطة بحكم

وجوبه فيحل مقام الانسانية الحقيقية التي فوق الخلافة الكبرى»<sup>(١)</sup>.

وأفاد في معنى الخلافة الذي اشرنا اليه في موضع آخر من المصباح بقوله: «اعظم شروط الخلافة هو العلم بجميع المراتب وباهليها وحقوقهم واحكامهم لأن الخلافة توسط يقتضي الأخذ من المستخلف واعطاء المستخلف عليهم فمهما لم يعلمهم لم يعط الخلافة حقها»<sup>(٢)</sup>.

قوله في صدر كلامه: «التفيس الناطقة تحدث في حدود الأربعين عاماً»، سيأتي العين السابعة والأربعون في ذلك.

تبصرة: قد تمثل بتمثيل الفحم ايضاً العلامة القيصري في الفصل الثاني عشر من فصول شرحه على نصوص الحكم في بيان انصاف العبد بالفناء في التوحيد بقوله: «وذلك لاتصاف لا يحصل الا بالتوجه التام الى جناب الحق المطلق - سبحانه - اذ به يقوى جهة حقيقته فتغلب جهة خلقيته الى أن يقهرها ويفنيها بالأصالة كالقطعة من الفحم المجاورة للنار فإنها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المختفية فيها تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصير ناراً فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والانضاج والاضاءة وغيرها، وقبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة»<sup>(٣)</sup>.

---

١. مصباح الانس، ط ١، ص ٣٣.

٢. المصدر، ص ٢٢٣.

٣. شرح القيصري على نصوص الحكم، ط ١، ص ٤٦.



## عين في الفرق بين الروح البخاري والروح الانساني (١١)

يا - ومن تلك العيون المُرَوِّحة المُرِيحة، الفرق بين الروح البخاري والروح الانساني؛ والتشبيه على فساد الارواح بفساد المزاج على مبنى الطبيب، وعدم فساد الروح الانساني بفساده على نظر الفيلسوف الإلهي، فإن الامر ربما يشتهه على الناظر المتكشف.

كتاب الفصل بين الروح والنفس تأليف قسطا بن لوقا اليوناني، في مانحن بصدده بيانته في هذه العين، قمين بالالتفات اليه، وحرى بالتوجه اليه جداً، ولو جعلناه مكان ما سودناه في هذه العين لكان جديراً به<sup>(١)</sup>.

وتلك الأرواح هي البخارية، وهي جسم لطيف ذو مزاج يتكون من صفوة الأخلاط الأربعة.

وفي كليات شرح نفيس في الطب: «لانعني بالأرواح مايسميه الفلاسفة الناطقة كما يراد بها في الكتب الإلهية، بل نعني بها جسماً لطيفاً بخارياً يتكون عن لطافة الأخلاط تتكون الأعضاء عن كثيفها، والأرواح هي الحاملة للقوى فلذلك يكون اصناف الأرواح ثلاثة كاصناف القوى حتى يكون لكل قوة روح حامل الخ»<sup>(٢)</sup>.

وكذا في المغني شرح الموجز في الطب: «لانعني بالارواح النفوس، كما يراد بها في الكتب الآلهية وهي كلام الله - عز من قائل -، وكلام انبيائه - عليهم الصلوات والتحيات -، وكتب المسلمين (المليين - خ) لأنه في تلك الكتب يطلق الروح ويراد به الجوهر الذي هو غير جسم، بل نعني بها - اي بالأرواح في الكتب الطبية اجساماً لطيفة بخارية تتكون من لطافة الأخلاط المحمودة، الخ».

١. الرسائل الفلسفية، بعناية حلمي ضياء اولكن، ط اسطنبول، ج ٢، ص ٨٣، ٩٤.

٢. كليات شرح نفيس في الطب، ط ١٤ ص ٢٠.

والروح يطلق على معاني عديدة بالاشتراك اللفظي، حتى أن الأرواح تطلق في اصطلاح اهل الحيل على ما تذاب بها الأجساد في اصطلاحهم ايضاً. والأجساد هي الأجسام الذائبة أي الفلزات، والأرواح هي الزيت والكبريت والنوشادر وغيرها مما تذاب بها تلك الأجساد كما في مصباح الانس لابن الفناري في شرح مفتاح الغيب للمصدر القانوني<sup>(١)</sup> وفي شرح المحقق الطوسي على آخر الفصل العشرين من النمط الثاني من اشارات الشيخ الرئيس . وبإني الاطلاقات في الأرواح قد ذكرناها في النكتة الاثنتين والسبعين من كتابنا الف نكتة ونكتة . فراجع.

ولا يبعد أن ذلك الاشتراك اللفظي صار سبب انحراف غير واحد عن صواب الصواب حيث تفوهوا بأن الروح الانساني جسم لطيف فأجروا أحكام الروح البخاري على الروح الانساني؛ كما ان اطلاق الجسم على الروح الانساني صار سبباً لذلك، وهو بالمعنى المصطلح في الطبيعي غير صحيح اطلاقه على النفس ؛ نعم ان الجسم له ايضاً معنى دقيق يصح اطلاقه على المجرد المفاوق، وذلك المعنى ان الجسم يعني به ما هو متحقق في الخارج سواء كان جسماً مادياً طبيعياً، او مفارقاً نورياً. واطلاق الجسم على النفس في اطوارها ودعواها غير عزيز في كلمات المتوغلين في الحكمة المتعالية، وفيه سر لأهله وسيأتي البحث عنه، وقد تقدم الكلام ايضاً في اطلاق الجسم على الموجود القائم المتحقق بذاته مطلقاً في العين الرابعة.

ومن اعنى شديداً من الاطباء في بيان الفرق بين الروح البخاري والروح الانساني في كتاب الطب هو علي بن ربن الطبري في كتابه فردوس الحكمة في الطب حتى انه بحث عن تجرد النفس الناطقة واتى بأدلة على تجردها فان الباب الاول من المقالة الثانية من النوع الثاني منه في ذكر النفس وانها ليست بعرض ولا مزاج من المزاجات.

والباب الثاني منها في أن النفس ليست مركبة، وفي الحركات والرد على من أبطلها. والثالث منها في أن النفس ليست في الجسم مثل كون الاشياء بعضها في بعض . والرابع منها في أن للبدن انفساً تفتى مع البدن. وفي هذا الباب أن الانسان يحيى بالنفس النباتية، ويحس بالنفس الحساسة، ويشغل بالنفس المتحركة، ويتفكر في الاشياء ويختارها ويدرك العلوم الالهية بالنفس المميزة العقلية<sup>(٢)</sup>.

٢. فردوس الحكمة ، ط برلين، ص ٦٠ - ٦٩.

١. مصباح الانس ، ط ١، ص ٢٠٩.

فبما قدمنا دريت أنه لا ينبغي انسحاب المباحث الطبية في الفلسفة الإلهية فإن الطبيب من حيث هو طبيب وجالس على كرسي الطبابة ناظر الى بدن الانسان وهو موضوع مسائله كلها من جهة أنه معروض المرض والصحة ولا شأن له بالبحث عن نفسه الناطقة المميزة العقلية الا على سبيل الاستطراد والتفتن والتنبيه. وكذلك البيطار، كان موضوع مسائل فنه بدن الحيوان ولا يهّمه البحث عن أن نفس الحيوان مجردة تجرداً برزخياً لا عقلياً.

فما في بعض الكتب الكلامية والعقلية من الطعن على جالينوس وغيره من الأطباء في أن النفس كانت عندهم هي المزاج ليس بوا رد، كما أن صاحب الأسفار قال في اول الفصل الثالث من الباب الثالث من كتاب النفس : «يشبه أن يكون مقاله بعض الطبيعيين حقاً وهو ان هذه القوى الاربع، الخ»<sup>(١)</sup>.

وهذا الفصل من الأسفار منقول من المباحث الشرقية للفخر الرازي، وعبارة الفخر هي «مقاله بعض العلماء حقاً» بدل ما في الأسفار مقاله بعض الطبيعيين حقاً<sup>(٢)</sup>. وصرّح الفخر في آخر الفصل المعنون في القوة الهاضمة بأن هذا البعض هو جالينوس الطبيب<sup>(٣)</sup>. ولكن الصواب ماجرى على قلم صاحب الأسفار في آخر الفصل السابع من هذا الباب المذكور من أن جالينوس وبقرط وافلاطون كانوا متفقين على أن فاعل الابدان والاعضاء هو الله - سبحانه -<sup>(٤)</sup>.

وفي الباب التاسع عشر من كامل الصناعة الطبية لعلي بن العباس المجوسي في صفة الارواح: «قد بقي علينا من اقسام الامور الطبيعية قسم واحد وهو النظر في امر الأرواح التي بها يكون ثبات البدن وقوامه وتمام سائر افعاله فاقول : إن الأرواح ثلاثة: أحدها الروح الطبيعي، والثاني الروح الحيواني، والثالث الروح النفساني.

فأما الروح الطبيعي فتولده في الكبد وينفذ منه في العروق غير الضوارب الى سائر

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٩.

٢. المباحث الشرقية، ج ٢، ص ٢٥٦.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٢٥٢.

٤. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣٠.

البدن وتقوم به القوى الطبيعية وتصلح أفعالها وتنميتها (كذا - وتنميتها ظ). وكونه من جيد الدم الذي في الكبد وصافيه ولطيفه ونقيه وخالصه الذي لا يخالطه شيء من الاخلاط والفضلات المنهضة غاية الانهضام.

وأما الروح الحيواني فهو الذي تولد في القلب وتنفذ منه في العروق الضواري الى سائر البدن، ويقوم بالقوى الحيوانية، ويحفظها ويصلح أحوالها وينميتها. وكونه من بخار الدم اللطيف الصافي النقي ومن الهواء الداخل بالاستنشاق.

وأما الروح النفساني فهو الذي تولد في بطون الدماغ وينفذ في العصب الى سائر البدن ويقوى بالقوى النفسانية ويشبثها ويحفظها على حالها. وتولد هذا الروح يكون من الروح الحيوانية الذي مسكنه في القلب. وذلك ان هذا الروح يصعد من القلب الى الدماغ في العرقين الضاربين المعرقين المعروفين بعرقين السبات الصائرين الى الدماغ وينفذان في القحف الى الموضع المعروف بقاعدة الدماغ وينقسمان هنالك بضروب من القسم، الخ»<sup>(١)</sup>.

وقال الهروي في بحر الجواهر: «الروح بالضم: جان؛ وعند الأطباء جوهر لطيف بخاري يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الأيسر منه.

والارواح عند الأطباء ثلاثة: حيوانية، ونفسانية، وطبيعية. فالحيوانية تتولد في القلب وتنبعث منه وتحمل القوى الحيوانية الى سائر الأعضاء. والنفسانية تنبعث من الدماغ وتحمل القوى النفسانية الى الأعضاء. والطبيعية متولدة في الكبد، وتنبعث منها، وتحمل القوى الطبيعية الى سائر الأعضاء. وبالروح يقوم القوى اذ هو لها كالمادة، وهي له كالصورة. وهو الذي يحمل القوى من معادنها الى مقاصدها».

ولا يخفى عليك حسن تعبير الهروي، ولطف تقرير كامل الصناعة.

قوله: «الروح بالضم: جان»، وأما الروح الانساني وهو نفسه الناطقة فيقال بالفارسية: روان. ولذلك يسمون مخرجها من النقص الى الكمال أي من القوة الى الفعل بقولهم: روان بخش .

ثم البحث عن الأرواح البخارية في الدرسين ١٢٩ و ١٣٠ من كتاب نادروس معرفة النفس في بيان ما في هذه العين مطلوب جداً.

وفي الفصل السادس من الباب الخامس من نفس الأسفار: «وأما قولهم أن الحيوان

١. كامل الصناعة الطبية، ط ١، (مصر)، ج ١، ص ١٤٩.

يستنشق النفس بالتنفس فالمراد أن في الحيوان روحاً بخاريّاً من قبيل الأجرام الفلكية في الصفاء والطاقة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي. وبالنفس يبقى اعتداله، وتتغذى بالهواء المعتدل جوهره. ولما كان هذا الجوهر حاملاً لقوة الحس والحركة النفسانية ومُفاضاً من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي، فاطلقوا عليها اسم النفس؛ وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة: «روح بخاري راجان گویند، ونفس ناطقة راروان»<sup>(١)</sup>.

قوله: وبالنفس يبقى اعتداله، بفتح الفاء المستفاد من قوله بالتنفس. يعني أن الحيوان يستنشق الروح البخاري بالتنفس وذلك لأن النسيم غذاء الروح البخاري كما صرح به الشيخ في التعليقات حيث قال: «غذاء الروح هو النسيم فهي تحيله إلى جوهره وتفتدي به»<sup>(٢)</sup> وسيأتي نقل تمام كلامه في ذلك في العين السابعة والخمسين. ولما كان النسيم غذاء الروح والحيوان يتغذى به، أطلقوا عليه اسم النفس بسكون الفاء فقالوا: «الحيوان يستنشق النفس بالتنفس».

واعلم أن الروح البخاري مطية أولى للنفس الناطقة، وكلما كان مزاجه أعدل كان آثار النفس أقوى وأنور، وسيأتي في العين الثانية عشرة أن المزاج الأعدل تفيض عليه نفس أفضل.

تبصرة: قد أطلق كلمة النفس على الروح البخاري كثيراً وقد تقدم الإشارة إليه في العين الرابعة أيضاً. وفي اصطلاحات العارف المولى عبد الرزاق: «النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيوانية؛ وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة وبين البدن، المشار إليها في القرآن بالشجرة الزيتون الموصوفة بكونها مباركة لاشرقية ولا غربية لازدياد رتبة الإنسان وبركته بها، ولكونها ليست من مشرق عالم الأرواح المجردة ولا من غرب عالم الأجسام الكثيفة».

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٦١.

٢. تعليقات الشيخ، ط ١، ص ١٣٧.

فذلكة البحث أن الروح أي البخاري جسم لطيف، ذو مزاج متكون من صفوة الأخلاط الأربعة، والروح الإنساني أي النفس الناطقة ليس بجسم بل جوهر مجرد عن المادة.

وأن الروح يطلق بالإشتراك اللفظي على معاني عديدة حتى أنه يطلق على ما يذاب بها الأجساد في اصطلاح اهل الخيل.

وأن ذلك الإشتراك كأنه صار سبب اغترار بعضهم في إطلاق الجسم اللطيف على الروح الإنساني.

وأن إطلاق الجسم على الروح الإنساني هو بمعناه، الدهري، وعدم التميز بين الجسم الطبيعي وبين الجسم الدهري صار أيضاً سبب الإغترار بأن قالوا: النفس الناطقة جسم لطيف وأرادوا به الجسم الطبيعي.

وأن النفس يسكون الفاء تطلق على النفس بفتحها من حيث إن الحيوان يستشق الروح البخاري بالتنفس وكان النسيم غذاء الروح البخاري.

وأن النفس بالسكون قد أطلقت على الروح البخاري أيضاً.

وأن الروح البخاري مطية أولى للنفس الناطقة في تعلقها بالبدن أي علة قريبة لحيوة البدن، والنفس علة بعيدة لها. وأن الروح البخاري يحويه البدن وأما الروح الإنساني فالبدن مرتبة نازلة منه من حيث هو بدنه.

وأن الروح - البخاري إذا فارق البدن يبطل ويفسد، وأما النفس الناطقة فهي باقية بحيوتها الأبدية وانما يبطل بعض أفعالها من بدنها العنصري.

وأن الروح البخاري اللطيف الأجسام الباقية من أجزاء البدن وأدقها وأصفاها ولذلك كان أشد قبولاً لأفعال النفس من سائر أجزاء البدن.

وأن الروح البخاري كلما كان مزاجه اعدل كان أفعال النفس الناطقة أكثر وأشد وعلى غاية الإستواء والإعتدال.

ثم اعلم ان الفيلسوف قسطا بن لوقا اليوناني قد ألف وجيزة عزيزة في الفصل بين الروح والنفس، يعني بهما الروح البخاري والنفس الناطقة الإنسانية. ونحن وإن نقلنا بعض مطالبها في تضاعيف هذه العيون وتفاريقها متشعبة، لكن رأينا نقلها كاملة هاهنا جديراً جداً لعظم نفعها، وكثرة مناسبتها بموضوع هذه العين أعني الفصل بين الروح

البخاري والروح الإنساني، فعليك برسالة الفصل بين الروح والنفس وهي مايلي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

وَيَعُدُّ، فيقول خديم العلم ونديمه الحسن بن عبد الله الطبري الأملي، المدعو بـ (حسن زاده أملي): إن الفيلسوف قسطا بن لوقا اليوناني معاصر الكندي وثابت بن قرة، ألف وجيزة عزيزة في الفصل بين الروح والنفس، يعني بهما الروح البخاري والنفس الناطقة. وهي مع رسائل أخرى فلسفية تنتهي إلى أكثر من عشرين رسالة قد طبعت في جامعة استانبول بمناسبة ذكرى ابن سينا الألفية، قد عني بنشرها الفاضل حلمي ضيا أولكن. وقال في مفتتح تلك المجموعة ما هذا لفظه: «نحن نريد نشر جميع رسائل الشيخ الرئيس المتعلقة بالنفس في زمان القريب. نقدّم في هذه المجموعة أيضاً كتاب الفرق بين الروح والنفس لقسطا بن لوقا الذي أهدى كتابه هذا إلى أحد الخلفاء العباسيين في العصر الثالث من الهجرة. ويعدّ هذا الكتاب أقدم كتاب من كتب النفس التي وضعت في الإسلام. وهو أساس ومستند في جميع التدقيقات العلمية في هذا الصدد» انتهى ما أردنا من نقل كلامه بالفاظه.

وأقول: لكن الأسف أن الرسالة مع أنها بتلك المثابة من القدم والسند، قد شوّهت في تلك المجموعة بتحريفات موحشة وأغلاط مدهشة إلى حدّ لا يتيّسّر الوصول إلى مرادها ولا يتأتّى النيل بمفادها كما يعلم بالرجوع إليها، ثم بعرض نسختنا هذه عليها.

وأول تحريف سنح بها هو تصحيف اسمه من الفصل إلى الفرق، حيث إن كاتبها في عصر تأليفها كتب في أولها - كما يحاكي عنه مصورها الآتي وصفه - هكذا: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هذا كتاب الفرق بين الروح والنفس وقوى النفس ومائبة النفس تأليف قسطا بن لوقا اليوناني»؛ وفي آخرها هكذا: «تمّ كتاب الفرق بين الروح والنفس بحمد الله ومنه وفرغ من نسخه في صفر سنة تسع وأربعين وثلثمائة». بل عرّفه ابن جلجل الأندلسي في كتابه طبقات الأطباء والحكماء، أيضاً كذلك؛ حيث قال: «قسطا بن لوقا البعلبي مسيحي النحلة.... وكتابه في الفرق بين النفس والروح»<sup>(١)</sup> مع أن قسطا قال في أولها: «سألت - أعزك

١. (ص ٧٦ ط مصر، تحقيق فؤاد سيّد).

اللّٰه - عن الفصل بين الروح والنفس» وقال ايضاً بعد أسطر: «ان الذي يريد ان يعلم الفصل بين شيئين - واذا نريد أن نبين الفصل بين الروح والنفس - وعن الفصل بينهما» ثم قال: في اواخر الرسالة: «القول في الفصل بين الروح والنفس، وإذ قد ذكرنا ماهية الروح والنفس فلنخبر الآن عن الفصل بينهما فنقول ان اول الفصل بينهما» ثم ختم الرسالة بقوله: «وهذا كاف فيما سألت عنه من انفصل بين النفس والروح - إن شاء اللّٰه -» ومع ذلك كلّ حرف الفصل من قلم الكاتب بالفرق. وتبعه الفاضل المذكور على ذلك ونحن أرجعنا الفرق إلى الفصل في عبارة الكاتب.

كيف كان فقد صحّحنا الرسالة بقدر الوسع باستعانة من مصوّر أصلها الذي انضم في المجموعة المذكورة معها - ونعم مافعل - مع التعارف بألفاظ الفن من التشريح و الفلسفة، والرجوع الى مأخذ البحث من الكتب الأصيلة والرسائل المعتمدة عليها. ومع ذلك كله بقيت مواضع منها مبهمّة لعل اللّٰه يحدث بعد ذلك أمراً.

واعلم ان النقط التي في مواضع من متن الرسالة تدل على أن مصوّر أصلها لم يكن مقروءة بسنوح خرمة أو نحوها، وحرف «ص» علامة مصورها، وحرف «ط» علامة المطبوعة منها، وحرف «ظ» يدل على قولنا: ظاهراً. ثم لا يخفى على القارئ، انكريم مرادنا بما جعلناها بين الهلالين.

والمطالب الرئيسة التي تحويه الرسالة هي مايلي:

١. القول في ماهية الروح البخاري وتكوّنها واقسامها الثلاثة وبنابيعها، وكونها آلة للنفس، وبعض مسائل تشريحيّة وطبيّة وفلسفية وطبيعية في أثناء البحث عن الأرواح البخارية.

٢. القول في ماهية النفس: حدّ النفس على رأي أفلاطون، وبيان كل لفظة في ذلك الحد وشرحها.

٣. وحدّ النفس على رأي أرسطو وبيان كل لفظة في ذلك الحد وشرحها.

٤. الدليل على أن النفس جوهر.

٥. الدليل على أن النفس جوهر غير جسم.

٦. التحقيق في أن النفس على أي الجهات تحرك البدن.

٧. التحقيق في أن النفس كمال للجسم.

٨. بيان الكمال الأول والكمال الثاني، والميز بينهما.



٩. بيان ضروب الآلات للنفس .

١٠. بيان قوى النفس .

١١. القول في إطلاق النفس على كل واحدة من القوى الثلاث: النامية، والحساسة،

والناطقة.

١٢. الفصل بين الروح والنفس أي الروح البخاري والنفس الناطقة بعدة وجوه.

١٣. البحث عن اعتدال المزاج والقوى بأن من كان مزاج بدنه في غاية الإستواء

كان الروح الذي في بدنه في غاية الاستواء وكانت أفعال النفس فيه في غاية الإستواء؛

وبالعكس من قصر مزاج بدنه عن الاعتدال قصرت أفعال النفس فيه على تلك النسبة وإنما

الروح فيه بتلك النسبة.

وأما الرسالة فهي ما نقلوها عليك:

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### هذا كتاب الفصل

بين الروح والنفس وقوى النفس ومائئة النفس

تأليف قسطا بن ثوقا اليوناني

سألت - أعزك الله - عن الفصل بين الروح والنفس وما قالت الأوائل فيه، وقد رسمت لك في ذلك جملاً استخرجتها من كتاب افلاطن المسمى بادن، ومن كتابه المسمى طيماوس : ومن كتاب ارسطا طاليس وثاوفرسطيس في النفس ؛ ومن كتاب جالينوس في اتفاق آراء بقراط و فلاتن؛ ومن كتابه من عمل التشريح وفي منافع الأعضاء. واستعملت فيها غاية الإختصار والإيجاز لما شاهدت من كثرة أشغالك بأعمال السلطان و (ص : بأعمال السلطان) من ضيق الزمان الذي لا يمكنك أن تنظر في مثل هذا الكتاب. وأرجو أن يكون فيما رسمت من ذلك مع معرفتك بالعلم الطبيعي ونزاعك فيه، بلوغ مطلوبك - إن شاء الله - .

فنقول: إن الذي يريد أن يعلم الفصل بين شيئين أن يحتاج أن يعلم أولاً عانية كل

واحد منها لأنه غير ممكن أن يفصل بين شيئين مجهولين، ومع معرفة كل واحد منها يعرف

الفصل بينهما. وإذا نريد أن نبين الفصل بين الروح والنفس يجب أولاً أن نخبر عن مائة النفس والروح، وعن الفصل بينهما. فلنبتدي، أولاً بالقول في الروح إذ كان أسهل منهجاً، وننبهه بالقول في النفس.

## القول في الروح

الروح جسم لطيف ينبث في بدن الإنسان من القلب في الشريانات فيفعل الحياة والتنفس والنبض. والتي تنبث من الدماغ في الأعصاب يفعل الحركة والحس. وقد زعم المحمور.... (ط: وقد زعم المحمودون في) عمل تشريح الأحياء من الأطباء والفلاسفة أن في القلب تجويفين: أحدهما في جانبه الأيمن، والآخر في جانبه الأيسر. وهذان التجويفان فيهما دبر وروح. وفي التجويف الأيمن من الدبر أكثر مما فيه من الروح. وفي التجويف الأيسر من الروح أكثر مما فيه من الدبر.

وينبعث من التجويف الذي في الجانب الأيسر عرقان أحدهما يصير إلى الرية فيكون به تنفس القلب. وذلك أن القلب ينقبض وينبسط، وبانبساطه وانقباضه يكون النبض في سائر البدن؛ ولذلك صار النبض دالاً على حالات طبيعة القلب الراتبة المستوية، والمختلفة التي تختلف بسبب ضرر ينال القلب في نفسه، أو من بعض الأعضاء المجاورة له. فالقلب إذا انبسط اجتذب بذلك العرق من الرية شيئاً ما من الهواء الذي يصير إلى الرية بالتنفس لترويح الحرارة الغريزية التي فيه، ويكون مادة للروح..... وإذا انقبض القلب دفع بذلك القلب إلى الرية مما يتولد فيه من البخارات الدخانية عن الحرارة النارية التي فيه، وأخرجتها الرية عن البدن. وهذا العرق المعروف بالشرياني الوريدي، ويسمى بهذا الاسم لأن هيئته هيئة وريد، وفعله فعل شريان.

والعرق الآخر نسميه العرق الأبهري، وينقسم عند منشأه من القلب قسمين أحدهما يترقى إلى أعالي البدن فيتفرع منه فروع من الصدر إلى أقاصي الرأس يكون بها الحياة في هذا الجزء من بدن الإنسان. والآخر ينحدر إلى أسافل البدن إلى أقاصي القدمين، ويتفرع منه فروع يكون بها الحياة في الجزء..... من بدن الإنسان. وفروع.... هذه العروق المتفرقة في سائر البدن تسمى شريانات، وهي العلة القريبة لحياة بدن الإنسان لما يؤدي إلى كل عضو من أعضائه من الروح إلى تجويف القلب الذي جانبه الأيسر.

والدليل على أن حياة الإنسان بهذه الروح ما يرى من خروجها في وقت الموت،

وحركة اللّحم والضم والشفتين والصدر التي تكون شبيهة بالفواق والتثاوب والنفس العالي، ويسمّيها العامة النزع. وخروجها من البدن يكون في السُّبُل التي بها يصير إليه الهواء. وذلك أنها تخرج من تجويفات القلب إلى الرئة بالعرق التي ذكرنا أنه ينفذ من القلب إلى الرئة فيجذب الهواء وتخرج البخارات الدخانية، ثم من الرئة يخرج في القصبة وينفذ في الفم، وخروجها من الفم يكون عند حركة الفم التي يفتح فيها ولا ينطبق من ذاته بل يحتاج (إلى) أن يشد لبطلان الحياة بعد خروج تلك الروح منه.

فأما العلل التي بها يخرج هذه الروح من البدن أعني علل الموت وعلل سرعة خروجها وإبطائها أعني سهولة النزوع (كذا في ص - النزع ظ) وصعوبته وظهوره في بعض الناس وخفائه في بعضهم وعلل الموت الفجأة، فإنها خارجة عن غرضنا ويحتاج فيها إلى أوائل ومقدمات كثيرة من أكثر كتب الطب يطول شرحها ولذلك تركنا ذكرها.

فقد ظهر بما قلنا أن الحياة تكون بالروح التي في تجويفي القلب، وأن النبض والتنفس لصالح هذه الروح أعني لترويحها بالهواء الوارد عليه من خارج، ولإخراج الأبخرة الكائنة عنه. فقد ظهر إذن أن الروح التي في تجويفات القلب هي علة الحياة والتنفس والنبض وهذا ما يحتاج إلى معرفته في الروح الحيوانية التي ينبوعها القلب.

فأما الروح التي ينبوعها الدماغ ونفوذها إلى سائر البدن في الأعصاب، فإنها تسمى الروح النفسانية، وبمادتها الروح الحيوانية التي تكون في تجويفي القلب. وذلك أن أحد قسمي الشريان المعروف بالأبهر المنبعث من القلب إلى أعالي البدن إذا انتهت أقسامه إلى عظم الرأس ونفذ فيه اجتمعت وتركب بعضها ببعض وتتشبك وتُتسجج منها نسجٌ كهية الشبكة وانبسطت تحت الدماغ ونفذ من شرياناتها المتبكة شيء إلى باطن الدماغ تؤدي إليها روحاً إلى روح الحيوانية التي في تجويفي القلب.

وذلك أن الدماغ قسبان أحدهما مقدّمه ومعظمه، والآخر مؤخره. وفي مقدّمه تجويفان يفضيان إلى فضاء مشترك في وسط الدماغ. وفي مؤخره تجويف واحد منه تجري إلى الفضاء المشترك للتجويفين الذين في مقدّمه الشريانات الدقاق المنبعثة من الشبكة التي تحت الدماغ إلى باطنه ينتهي أولاً إلى حد التجويفين اللذين في مقدّمه فيؤدي إليه الروح الحيوانية وينفذ منه إلى التجويف الآخر فيلطف فيه ويدق وينذهب (كذا في ص) وينتهي لقبول القوة النفسانية، فيكون ذلك لها تنبيهاً بالهضم والإحالة إلى الروح أدق والطف وأصفى، ثم ينفذ من التجويفين إلى الفضاء المشترك لهما في وسط الدماغ، ثم من ذلك الفضاء إلى التجويف

الذي فيه مؤخر الدماغ في مجرى من الفضاء المشترك في وسط الدماغ إلى مؤخره. وفي هذا المجرى قطعة من جرم الدماغ شبيهة بالدودة يرتفع في المجرى وينهبط فيه، وبارتفاعها (كذا. فبارتفاعها - ظ) يفتح الثقب الذي بين الفضاء المشترك للتجويفين وهو المجرى، وبانهباط تسده. فإذا فتحه نفذت الروح من مقدم الدماغ إلى مؤخره، وذلك ليس يكون إلا عند الحاجة إلى ذلك عند تذكر ما قد نسي، وعند الفكر فيما قد كان. فإن لم يفتح هذا المجرى ولم ينفذ الروح إلى مؤخر الدماغ لم يذكر الرجل (كما في ط. وعبرة ص كأنها تؤمى: لم يذكر الدخل؟) ولم يحضره جوابات ما يسئل عنه.

وانفتاح هذا المجرى الذي يكون بارتفاع الجسم الشبيه بالدودة يختلف في الناس في السرعة والإبطاء: فمنهم من يكون ذلك فيه بسرعة فيكون ذكياً سريع الذكر سريع الجواب؛ ومنهم من يكون ذلك فيه بإبطاء فيكون بطي الذكر بطي الجواب كثير الفكرة. ولذلك يعرض لمن يتذكر شيئاً أن لا ينتصب رأسه انتصاباً شديداً، بل يميله إلى ما وراءه ويشخص بعينه إلى ما فوق ليكون هذا من وضعه وهيئته معيناً على انفتاح المجرى وارتفاع ذلك الجسم الدودي إلى ما فوق.

وأما الفهم والفكر والرأي والروية والتمييز فانه يكون بالروح التي في التجويف المشترك للتجويفين اللذين في مقدم الدماغ؛ فإذا كان الإنسان مفكراً أو مروياً يحتاج إلى أن يكون المجرى الذي بين الفضاء المشترك للتجويفين اللذين في مقدمة الرأس وبين التجويف الذي في آخره منسداً ليثبت الروح في ذلك الفضاء المشترك فيكون أقوى للفكر، والفهم، والروية، والتمييز وذلك يعرض لمن يفكر أن يميل برأسه الأرض ويكثر النظر إليها ويكتب كتاباً ويرسم أشكالا فيها ليكون ذلك معيناً على انطباق الجسم الدودي على ثقب المجرى الذي ينفذ منه الروح إلى مؤخر الرأس.

والروح التي في الفضاء أعني في التجويف الأوسط مختلفة في الناس: فمنهم من يكون هذه الروح فيه دقيقة لطيفة صافية فيكون صاحبها عاقلاً مفكراً سائساً مدبراً مميّزاً؛ ومنهم من يكون هذه الروح فيه على خلاف ذلك فيكون أبلهاً أو طيلاً أو سخيلاً أو أحمقاً (كذا. فيكون أبله أو طيلاً أو سخيلاً أو أحمق - ظ).

وينبعث من جزؤ الدماغ المقدم سبعة أزواج عصب فيها روح من التجويفين المقدمين:

الأول منها يتصل بالعين فيكون به البصر. وهو دون باقي العصب أجوف، وذلك

لحاجة البصر إلى أن يكون الروح المنبعثة إليه كثيراً مجتمعاً صافياً لا يخالط جرم غيرها.  
والثاني يتصل بعضل العين فيحركه.  
والثالث يتصل باللسان فيكون به حسّ الذوق.  
والرابع يتصل بالحنك فيؤدي إليه حسّ الطعم.  
والخامس يتصل بالصماخين فيكون به حسّ السمع.  
والسادس..... الحسّ ، ويرجع شيء منه بعدُ إلى الحنجرة فيحركها لانضمام فوهتها.

والسابع يتصل باللسان فيكون به حركته.  
وكل ذلك يفعله هذه الأعصاب بالروح التي تنفذ فيها من الدماغ إلى.... الأعضاء (ص : من الدماغ إلى فوه الأعضاء)، والدليل على ذلك أنه متى عرض عارض فسدّ مجرى الروح الذي في عصبه من هذه الأعصاب ومنعها أن يصل إلى العضو فيبطل فعل ذلك العضو كالماء المجتمع في العين فانه يحول بين الروح التي في العصب وبين الناظر فيفعل عمى. وكالأخلاط والأبخرة التي يحول بينها وبين الصماخين فيفعل صمًا. أو بين آلة الشم أو آلة الذوق أو آلة اللمس فيبطل المذاقة واللمس والشم.

وإذا انفتحت تلك المجاري إمّا بعلاج، وإما بمقاومة الطبيعة للعلّة عاد العضو إلى فعله فصار صحيحاً مستوياً وينبعث من جزء الدماغ المؤخر النخاع، وهو جزء من الدماغ فينحدر إلى الفقار كلّها وعظم العصعص. ويتفرق منه أزواج كثيرة من العصب فيما بين كل فقرتين زوج يفضي إلى العضل فيكون به حركة اليدين والرجلين وسائر البدن.

والدليل على ذلك أنه متى مانال من هذه الأعصاب ضرر من فسخ أو قطع أو انسدت المجاري التي فيها بطلت حركة العضو التي كانت ينبعث إليه، أو ضعفت أو فسدت. وذلك على قدر مانال العصب من الآفة فقد يرى يد المفلوج صحيحة لاعلة بها في ظاهرها وهو لا يحس بها شيئاً ولا يحركها. وكذلك أيضاً يرى من به السكّنة أعضاؤه صحيحة مستوية وهو لا يحركها ولا يحس بها شيئاً. فإذا عولجت هذه العلل بها يفتح مجاري الدماغ مثل... دوية الحادثة (كذا في ص ، وفي ط: مثل الأدوية الحادثة. ظ: مثل الأدوية الحادثة؟) من الدماغ والمنقية للمجاري التي في الأعضاء والمفتحة لتلك السدد رجع إلى الأعضاء الحس والحركة إن لم تكن العلّة قد جاوزت مقدار العلاج ويكون الأعضاء قد ضعفت عن احتمال العلاج.

وربما عرض للروح التي في التجويفات كلها..... بمزاج، أو خالطت أبخرة ردية. فيفسد لذلك أفعال تلك الأعضاء. وذلك أن الضرر والعيار إن نالا للروح التي (كذا). الروح التي - ظ. أو: إن نال الروح التي؟) في التجويفين المتقدمين فقط كان من ذلك فساد الحواس كالذي ينال من يدخل الحمام فيطيل المكث فيه فيظلم بصره فلا يرى شيئا، وكالذي يهيج به المواد فيبخر إلى رأسه ويتصل ذلك البخار بالروح التي في مقدم دماغه فيظلم بصره فلا يبصر شيئا. وكذلك يعرض في السمع وفي سائر الحواس.

فإن حلت الآفة في الجزء الأوسط وكانت باقي أجزاء الدماغ صحيحة سليمة، فسد الفكر والتمييز فقط وبقي الحس والحركة مستويين كالذي يعرض في العلة التي تسمى ماليخوليا وهي اختلاط العقل، وكالوسواس وفساد التمييز.

فإن حلت (كذا في ص. ظ: وإن حلت الآفة في جزء الدماغ المؤخر فسد الذكر فقط وكانت ساقى (كما في ص. ظ: وكانت بواقى) أفعال الإنسان مستوية.

وإن حلت الآفة ما بين هذه التجويفات أو بلته (كذا في ص. ظ: أو ثلاثة؟) فاشتملت على الدماغ كله كانت الآفة عامة للتمييز والحس والحركة كالذي يعرض في الصرع والسكته وما أشبه ذلك من العلل.

فقد صح كما قلنا أن الروح التي في التجويفات التي في الدماغ يفعل أفعالا مختلفة. أما الذي في التجويفين المتقدمين فيفعل الحس السمعى والبصرى والذوقى والشمى وبعض اللمس؛ ويفعل مع ذلك التخيل، وهو الذي يسميه اليونانيون فنتاسيا. وأن الروح التي في التجويف الأوسط يفعل الفكر والتمييز والروية. وأن الروح التي في التجويف المؤخر يفعل الذكر والحركة.

فقد حصل إذاً مما قلنا أن الروح في بدن الإنسان روحان أحدهما يقال له الحيوانى، مادته الهواء وينبوعه القلب ينبعث بالشرينات إلى سائر البدن فيفعل الحياة والنبض والتنفس. والآخر يقال له النفسانى مادته الروح الحيوانى وينبوعه الدماغ. يفعل الدماغ نفسه الفكر والذكر والروية، وينبعث منه في الأعصاب إلى سائر الأعضاء فيفعل الحس والحركة.

## القول في النفس

وأما النفس فإن وصفها على حقيقتها صعب معاصر جداً. والدليل على ذلك اختلاف أجله الفلاسفة وهم أفلاطون وأرسطاطاليس وحروسلوس وغيرهم فيها، وكذلك من بعدهم، إلا أنا نذكر الحدين اللذين حدّ بهما أفلاطون وأرسطاطاليس وشرحهما في ذلك، ونحتاج في تبين كل لفظة منها ونبتع ذلك بالإخبار عن قوى النفس، فإن ذلك ما يكفي به في هذا الموضع، ويمكن أن نبين به غرضنا الذي هو الفصل بين الروح والنفس.

فنقول: إن أفلاطن حدّ النفس بأن قال: «النفس جوهرٌ ليس بجسمٍ محركٌ للبدن». وأما أرسطاطاليس فحدّ النفس بأن قال: «إن النفس كمال لجسمٍ طبيعيٍّ آلي». وفي حدّ آخر غير الآلي، فقال: «حيٌّ بالقوة».

فلنشرح ما في هذين الحدين، ولنبتدي أولاً بالقول الذي قال أفلاطن، ولنبين أن النفس جوهر فنقول: كل قابل للمتضادات وهو واحد بالعدد لا يختلف ذاته فهو جوهر فالنفس قابلة للفضائل والرزائل وهي واحدة بالعدد كنفس أفلاطن لا يختلف ذاتها فهي إذن جوهر، والفضائل والرزائل متضادات فالنفس إذن قابلة للمتضادات وهي واحدة بالعدد لا يختلف ذاتها فهي إذن جوهر.

وأيضاً إن محرك الجوهر جوهر، والنفس محرك الجسد، والجسد جوهر فالنفس إذن جوهر.

وأيضاً فإن النفس جزء من الحيوان لأن كل حيوان نفس وجسد، والحيوان جوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالنفس إذن جوهر.

وإذ قد بينا أن النفس جوهر، فلنبين أن النفس لا جسم، فنقول: إن كل جسم كميّاته محسوسة فكيفيات (كذا في ص. وكيفيات - ظ) النفس غير محسوسة فهي لا جسم، وكيفيات النفس الفضائل والرزائل، والفضائل والرزائل غير محسوسة فإذاً النفس جوهر لا جسم.

وأيضاً فإن كل جسم لا يخلو أن يقع تحت الحواس إما كلّها وإما بعضها..... الحواس لا كلّها ولا بعضها، فالنفس..... لا جسم. (كذا في ص. وإيضاً فإن كل جسم لا يخلو أن يقع تحت الحواس إما كلّها وإما بعضها، والنفس لا تقع تحت الحواس لا كلّها ولا بعضها، فالنفس إذن لا جسم - ظ).

وأيضاً كل جسم إما أن يكون متنفساً أو غير متنفس، فإن كانت النفس جسماً فهي إما متنفسة، وإما غير متنفسة فلا يمكن أن يكون النفس غير متنفسة إن كانت جسماً لأنه يقع محال: وذلك أن النفس تكون لا نفس. وإن قلنا إنها حيوان أي متنفسة رجع القول علينا في نفس النفس أجسم هي أم لا جسم فيترقى ذلك دائماً لانهائية فإذا لم يستلزم النفس جسماً. وأيضاً إن كانت النفس جسماً لطيفاً فليس يخلو ذلك الجسم من أن يكون إما روحاً لطيفاً تنتشر في البدن كله، وإما ناراً. فإن كانت كذلك فلا يخلو تلك النار والروح من أن يكون لهما نوع خاصي وقوة خاصة؛ وذلك أنه إن لم يكن لهما نوع خاصي وقوة خاصة لكان إذن كل نار روح. أو كل روح نفس (كذا في ص). لكان إذن كل نار روحاً، أو كل روح نفساً - ظ). وإن كان لهما نوع خاصي فذلك النوع هو النفس.

وأيضاً إن كانت النفس جسماً ناراً كان كل نار نفساً. ولا يخلو جسم..... بسيطاً وإما مركباً (ص). وإيضاً إن كانت النفس جسماً لا يخلو جسم أن يكون إما بسيطاً وإما مركباً - ظ): فإن كانت جسماً بسيطاً فهي لا محالة نار أو ماء أو أرض أو هواء، وإن كانت النفس أحد هذه الأركان مجرداً أعني بلا قوة ولا نوع خاصي يفارق به ما شاركه في جنسه فإن كل ما هو من جنسه نفس: فإن كانت النفس ناراً كان كل نار نفساً، وإن كانت هواء كان كل هواء نفساً، وكذلك في باقي الأركان، فإن كان كذلك فكل جسم يحوي ذلك الأسطقس فهو متنفس أعني أنه ذو نفس. فإن كان الهواء هو النفس كانت الربة والعروق والضواريب والزرق المنفوخ حيواناً. وإن كانت النفس... اكانت الآنية المملوءة حيواناً (ص). وإن كانت النفس ماءً كانت الآنية المملوءة حيواناً - ظ) وهذا من القول سنخ قبيح. وإن كانت النفس جسماً مركباً فالبدن إذن نفس، فإذا لم يستلزم النفس لا جسم.

وإن قد تبين أن النفس جوهر غير جسم فلنبين الآن على أي الجهات تحرك البدن؟ فنقول:

إن كل..... ك بحركة محركة (ص). إن كل متحرك فإما أن يتحرك بحركة مُحركه - ظ) كالعجلة التي تتحرك بحركة البقر، وإما أن يتحرك من غير أن يتحرك مُحركه فذلك على أربع جهات: إما بأنسوق منه إلى مُحركه كما يتحرك العاشق إلى المعشوق؛ وإما بالبغض والتنافر كما يتحرك العدو عن عدوه؛ وإما بالفعل الطبيعي كما يتحرك الحجر عن الثقل والثقل في نفسه غير متحرك؛ وإما بأن مُحركه سبب بادي الحركة لحركته كما أن الضياغة علة حركة الصائغ.



فلننظر بأيها من جهات الحركة التي وصفنا نُحَرِّك النفس البدن؟ فنقول:  
إن النفس تُحَرِّك البدن بالجهة الرابعة من النوع الثاني من التحريك، وهو أنها تُحَرِّك  
البدن وهي غير منحركة بحركة بأنها سبب (غير منحركة بحركته بل بأنها سبب - ظ)  
بإدخاله لحركته إذ كان الإنسان يفعل بها ويحس بها فالحس يحرك بانه يفعل، والنفس تحرك  
بأنها تفعل.

وكما أن الصياغة علة حركة الصائغ وليس يتحرك الصياغة لحركة الصائغ. كذلك  
النفس تُحَرِّك البدن وليس تتحرك بحركته (ص. وليست تتحرك بحركته - ظ) فالنفس  
المحركة إذن علة حركة الحيوان بالشهوة والفعل وال... وهي لا تتحرك بضرب من ضروب  
حركة في الأجسام لأنها لا جسم.

وإذ قد شرحنا قول افلاطن الذي حدّ به النفس وبيننا معنى كل لفظ فيه فلنأخذ  
الآن في شرح حد أرسطاطاليس فنقول:

إن أرسطاطاليس حدّ النفس بأن قال: «إنها كمال». وذلك أن من الأشياء ما هو  
بالقوة، ومنها ما هو بالفعل. وإذا كان الشيء بالفعل نعت بالكمال وكماله قبول النوع فمن  
هذه الجهة سمى النفس كمالاً. وذلك أن المتيّ حيّ بالقوة فإذا صار حيّاً بالفعل قيل انه قد  
كُمِّل، وكما له قبول أنواعه أعني أن يكون ذا نفس حساساً متحركاً بإرادته. فقد وجب مما  
قلنا أن النفس نوع للحي لا محالة إذ كانت كمالاً للحي، وكمال الشيء هو قبوله لنوعه.  
فإذا صحّ أن النفس نوع، وسمينا النوع كمالاً، وجب علينا أن نفحص جهات  
الكمال، ونخبر بأي جهة منها يضاف إلى النفس؟ فنقول:

إن الكمال يقال على ضربين فمنه أول، ومنه ثان. فالكمال الأول في الإنسان هو  
العلوم والصنائع. والكمال الثاني في الإنسان هو معالجة ما يعلم من العلوم والصنائع.  
ومثال ذلك أن الطبيب يقال إن نه كمالاً أولاً يعلم الطب فإذا عالج بها يعلم قبل  
إن له كمالاً ثانياً للنفس. فالنفس كمال الأول (ص. كمال أول؛ أو: الكمال الأول - ظ) لأن  
النائم وإن كان لا حس له في وقت نومه فإن له النفس الحساسة. وكل نوع وكمال فهو نوع  
وكمال الشيء بالنفس نوع.

وكمال الجسم والأجسام صنفان: فمنها مانوعه فيه طبيعي كالحيوان والنبات والنار  
والهواء وكل ماله حركة ذاتية في نفسه؛ ومنها ما يكتسب له نوع بالصناعة كالباب والسرير.  
فالنفس نوع لجسم طبيعي لأن الجسم ليس من أفعال الصناعة. وقد يخالف النوع الطبيعي

النوع الكائن بالصناعة لأن النوع الطبيعي جوهر، والنوع الصناعي عرض.  
والنفس جوهر لأنها لجسم طبيعي (كذا في ص. لأنها نوع لجسم طبيعي - ظ).  
والجسم الطبيعي صنفان: فمنه بسيط، ومنه مركب. والبسيط مثل النار والهواء والماء؛ والمركب  
مثل الحيوان والنبات. وليس النفس نوعاً لجسم بسيط بل مركب (كذا في ص. وليس النفس  
نوعاً لجسم بسيط بل مركب - ظ). وذلك لأن كل شيء مما له نفس فهو حي، وكل حي  
مستحيل فلا بد له من غذاء يخلف بدل ما يتحلل منه، ويعين على نشوه.

والغذاء يحتاج إلى ضروب من الآلات: فمنها ما يحتاج إليه ليورده الجسم المغتذي  
وليحويه وينفذه كالعروق في الحيوان، والساق والقضبان في النبات.

ومنها ما حاجة الغذاء إليه ليحويه وتحيله إلى ملاومته (كذا. مداومته - ظ) كالمعدة  
للحيوان، وكاللحم الذي في تجويف ساق النبات في النبات.

ومنها ما حاجة الغذاء إليه ليبرز فضوله كأمعاء الحيوان، ومخارج الصمغ للنبات.  
وقد يكثر الآلة في الحي لكثرة كماله وكثرةفعاله، لأنه لما كان حياً كانت له أعضاء  
الحياة وهي القلب والدماغ وما يتصل بهما؛ ولما كان حساساً كان له عصب وحواس؛ ولما  
كان متحركاً بارادته كان لها عصب وعقل.

وإذا كان هذا كذاً (هكذا) فعلم أن النفس كمال أولى لجسم آلي. وهذا حد جامع يعم  
كل نفس..... نحمل (ص).

وأما تعبيره للفظ الآلي فصميره مكانها خبراً فاتاً بالقوة فإن المعنى في الحدين جميعاً  
واحد (كذا في ص. وأما تغييره للفظ الآلي وتضميره - أو: وتطهيره، أو: وتضميره - مكانها  
حياً فاتى بالقوة فإن المعنى في الحدين جميعاً واحد - ظ). وذلك أنه لم يعن بقوله: «ذي حياة  
بالقوة» أن البدن كان في ذاته قبل حدوث النفس ثم قبل النفس بما فيه من إمكان الحياة؛  
بل أنها معنى قوله «ذي حياة بالقوة» أي أن له آلة يمكن أن يجري في أفعال الحياة. فمعنى  
آلي وذي حياة بالقوة واحد.

فهذا حد أرسطاطاليس الذي حذبه النفس مع شرحه الذي شرحنا، وإيضاحنا لكل  
لفظة فيه.

وإذا ذكرنا حدي أفلاطون وأرسطاطاليس، وبيننا معنى كل لفظة في كل واحد منها،  
فلنخبر الآن عن قوى النفس، فنقول:

إن قوى النفس الأولى هي التي كالأجناس لها في القوى ثلاثة (كذا ص. ثلاث

- (ظ): أولها النامية، والثانية الحساسة، والثالثة الناطقة. وقد تسمى هذه الثلاثة قوى - القوى - باستعارة نفوس - نفوساً - (كذا في ص). وقد تسمى هذه القوى الثلاث باستعارة نفوساً - (ظ) فنقول: إن النفس النامية والنفس الحساسة والنفس الناطقة، وقد تسمى النفس النامية طبيعية ونباتية؛ والنفس الحساسة بهيمية ومحركة با (كذا في ص). محركة بالإرادة - أو: محركة بالقوة - (ظ)؛ والنفس الناطقة عاقلة ومميزة ومفكرة. فالنفس النامية مشتركة للنبات والبهائم والإنسان. والنفس الحساسة مشتركة للبهائم والإنسان. والنفس الناطقة خاصة بالإنسان.

وأفعال النفس النامية: التوليد، والتربية، والغذاء. وذلك يكون بأربع قوى التي تسمى الطبيعة (كذا في ص). بالأربع القوى التي تسمى الطبيعية - (ظ) وهي الجاذبة والماسكة والمحيطة والمبرزة. وهذه القوى موجودة في كل مغتذى (مغتذ - ظ) أعني في النبات والبهائم والإنسان.

وأفعال النفس الحساسة: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، والتخيل، وحركة الانتقال بإرادة. وهذه الأفعال موجودة في كل حي أعني في البهائم والإنسان. وأفعال النفس الناطقة: الفكر، والذكر، والروية، والظن، والشك، والعزم، والعلم. وهذه الأفعال خاصة بالإنسان دون غيره من سائر الحيوان.

## القول في الفصل بين الروح والنفس

وإذ قد ذكرنا مائية الروح والنفس فلنخبر الآن عن الفصل بينها فنقول: إن أول الفصل بينها أن الروح جسم، والنفس لا جسم. وأن الروح تحوي في البدن، وأن النفس لا يحويها البدن. (كذا ص). وأن الروح يحويها البدن - (ظ)، أو «تحوي في البدن» على كون الفعل مجهولاً. وأن الروح إذا فارقت البدن بطلت، والنفس تبطل فعالها من البدن ولا تبطل هي في ذاتها.

والنفس تحرك البدن وتنبئه الحياة بتوسط الروح، والروح تفعل ذلك بغير توسط. والنفس تحرك البدن وتنبئه الحس والحياة بأنها أول علة ذلك وفعاله فيه، والروح تفعل ذلك وهو علة ثانية. فالروح إذن علة قريبة لحياة الإنسان وجثته وحركته وباقي أفعاله. فالنفس علة ذلك البعيدة. وذلك أن بدن الإنسان لما كان

مركبا من أجزاء صلبة وهي العظام والغضاريف والأعصاب والعروق وما أشبه ذلك. ومن أشياء رطبة وهي الأخلاط أعني المُرَتين، والدم، والبلغم، ومن الروح التي في تجويفات الدماغ وفي الشريانات والأعصاب، وكان الروح أدق هذه الأجزاء والطفها وأصفها. كان ذلك عند قبولاً لأفعال النفس من سائر أجزاء البدن. وعلى قدر دقته ولطفه وصفائه قبل من فعل النفس. وذلك ما قالت الفلاسفة: «إن قوى النفس تابعة لمزاج البدن فمن كان مزاج بدنه في غاية الإستواء كان الروح الذي في بدنه في غاية الإستواء. وكانت أفعال النفس فيه في غاية الإستواء. ومن قصر مزاج بدنه أعني الأعضاء التي فيها الروح عن الاعتدال المخصوص بها قصرت أفعال النفس فيه على تلك النسبة، وإنما الروح فيه بتلك النسبة. ولذلك صارت قوى النفس في الصبيان ناقصة، وفي النساء ضعيفة. وكذلك في الأمم التي قد غلب على أمرجتها الحر أو البرد كالزنج والصفال ومن شابههم.

ولذلك أيضاً اختلفت أفعال النفس في الروح فصار في الروح التي في القلب الحيوية والتنفس والنفض فقط إذ تلك الروح أقرب الأرواح إلى الهواء ونقلها لطفاً ودقة وصفاء. ثم الروح التي في التجويفات التي في..... (ص. ١٠٠) وفي ط: في التجويفات التي في - الدماغ (يحتوي -) الحس والتخيل (ثم الروح التي في التجويفات التي في مقدم الدماغ صار فيه الحس والتخيل - ط) لما نالها من زيادة لمرتبة واللطف على ما في الروح التي في القلب. ثم الروح التي في التجويف الذي بعده صار فيه الفكر والروية بفضل ما ناله من اللطف والدقة على الروح التي في مقدم الدماغ. ثم الروح التي في مؤخر الدماغ صار فيه الفكر والحفظ لما يحتاج فيه من فضل الدقة واللطف إذ كانت يحتاج إلى تذكر أشياء قد مضت وبعد عهدها بها. وهذا كافٍ فيها سألت عنه من الفصل بين النفس والروح إن شاء الله.

ثم كتاب الفصل بين الروح والنفس بحمد الله ومنه  
وفُرع من نسخه في صفر سنة تسع وأربعين وثلاثمائة.

أقول: هذا تمام كتاب الفصل بين الروح والنفس تأليف الفيلسوف قسطنطين لوقا اليوناني. وقد قرعنا بتوفيق الله - سبحانه - من تصحيحه ونسخه يوم الأربعاء الثاني من شهر صفر من سنة تسع وأربعائة بعد الألف من هجرة نبينا خاتم الأنبياء - صلى الله عليه وآله وسلم - (= ٢٣ - ٦ - ١٣٦٧ هـ ش)، وأنا العبد حسن حسن زاده الآمل.

وأخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين.

## عين في ان المزاج كلما كان اعدل كانت النفس الفائضة عليه افضل (١٢)

يب - ومن تلك العيون التي مزاجها من تسنيم عينا يسرب بها المقرَّبون أنَّ المزاج كلما كان اعدل كانت نفسه الفائضة عليه افضل واكمل واسرف.

افاد الفارابي في المختصر الموسوم بعيون المسائل : «حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الأمزجة المختلفة وخصَّ كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال، وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة»<sup>(١)</sup>.

الاصول هي العناصر الاربعة. وابتعد الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر كالرخام يقال بالفارسية «سناك مرمر».

وقال الشيخ علي وزانه في آخر النمط الثاني من الاشارات : «أنظر الى حكمة الصانع؛ بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجة ستى واعدَّ كل مزاج لنوع وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الانواع عن الكمال، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة.

وانما قال: «اقربها من الاعتدال الممكن، لأن الاعتدال الحقيقي عند الشيخ ليس بموجود، واعلم ان الاعتدال الحقيقي المزاجي غير الاعتدال الحقيقي العنصري كما صرح به الشيخ في اول القانون وقد بحثنا عنها في شرحنا على نهج البلاغة»<sup>(٢)</sup>.

قال المحقق الطوسي في شرحه على قول الشيخ في الاشارات : «في قوله: لتستوكره نفسه الناطقة، استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة

١. عيون المسائل للفارابي، ط القاهرة، ص ١٩.

٢. نكلمة النهاج، ط ١، ج ١، ص ٤٩.

الطائر الى وكره».

اقول: مراده أن الاستيكار يدل على تجرّد النفس في بدأ حدوثها مع البدن على ما هو رأى المشاء كما اشرنا اليه في تاسعة العيون. والقصيدة العينية للشيخ في النفس ناظرة الى الاستيكار كما صرّح في مطلعها بقوله:

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزّز وتمنع

ثم قال المحقق بعد ذلك: «أعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ماها الى مبدئها الواحد، وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة او نفساً تحفظها فكلّما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدأها اشبه».

واقول: كلامه السامي في اعتدال المزاج حكم محكم واصل رصين في النفس المكتفية التي هي المركز والقطب وما سواها من النفوس وغيرها تدور حولها فما كانت اقرب منها فهو ذو مزاج اعدل فهكذا الأقرب فالأقرب، وعلى خلافه الابعد فالابعد.

ولا بأس بأن تأتي بكلمات جامعة من صحف اهل التحقيق في المعارف الالهية توجب زيادة بصيرة للنفوس المستعدة:

قال صائن الدين علي في الفصل الستين من شرحه الموسوم بتمهيد القواعد على قواعد التوحيد: «إن الصورة حيثما اعتبرت آلهة كانت او كونية تقتضى أن تكون دورية، وإن المركز منها هو المظهر للحقيقة الحقّة الموجودة بالذات أولاً، وإن سائر النقط الباقية إنما هي مظاهر النسب الانسانية والأعيان الاعتبارية ولهذا لا يتمايز وجوداتها إلا باعتبارها الى مقابلاتها ونسبتها إلى أخصادها؛ واما نقطة المركز فليس لها مقابل ولا ضد ولا نداء بل هو الواحد الحقيقي الذي تعيّن به سائر النقط ومقابلاتها. وما سمعت من أن مظهر الوحدة الحقيقية هو الصورة الإعتدالية إنما المراد به هذا المعنى.

ثم إن كل ما كان من تلك النقط اقرب الى المركز كانت آثار الوحدة والوجوب فيها اكثر واحكامها يكون اشمل وكلما كان ابعد كانت آثار الكثرة والإمكان فيها اكثر واحكامها يكون اقل شمولاً واقصر نسبة لوجود مقابلة بآثاره الخاصة المقابلة لآثارها واحكامها فحينئذ يكون الموجودات على ثلاثة اقسام:

منها ما يكون متوسطاً في احكام الوحدة والكثرة وهي الحقيقة النوعية الانسانية.

ومنها ما يكون مائلاً في ذلك الى طرف الوحدة والبساطة وهي العقول والنفوس المجردة.

ومنها ما يكون مائلاً في ذلك الى طرف الكثرة كالحيوانات والنباتات والجمادات. ثم إن افراد تلك الحقيقة النوعية ايضاً لسعة عرضها واحاطة جامعيتها على ثلاثة اقسام:

منها ما يكون بجميع احواله وافعاله واقعاً في وسط العدالة وهو الخليفة الحقيقية للحق والانسان الكامل.

ومنها ما يكون واقعاً إما في طرف الافراط او التفريط خارجاً عن الصورة الاعتدالية فبحسب ميله عن تلك الصورة محتاج الى العلاج والميل عما فيه من المرتبة الخارجة في الطرف المقابل لها من المراتب الخارجة حتى يحصل له المرتبة الاعتدالية الاصلية كما تقرر في امر العلاج انه انما يكون بالضد<sup>(١)</sup>.

اقول: قوله: «وما سمعت ان مظهر الوحدة الخ»، هذا كما افاده صدر الدين القنوي في النفحة السادسة والعشرين من نفحاته<sup>(٢)</sup> ونقله عنها ابن الفناري في مصباح الأنس<sup>(٣)</sup> وهو: «ان اكمل العلوم وأتمها مضاهاة لعلم الحق لا يحصل الا لمن خلت ذاته كل صفة ونقش واستقر في حاق النقطة العظمى الجامعة للمراتب كلها والوجودات والاعتدال الحقيقي المحيط بالاعتدالات المعنوية والروحانية والمثالية والحسية وما يتبعها من الكمالات النسبية والدرجات» الخ.

وهذا المطلب الاسنى تقدر أن تفهم اسراراً في علم الانسان الكامل الامام وما جاء في الجوامع الروائية من ان النفوس المكتفية اذا شأوا أن علموا علموا، فتدبر حق التدبر. ففي باب (ان الأئمة - عليهم السلام - اذا شأوا أن يعلموا علموا) من الكافي عن الامام ابي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ عِلْمَ». وفي خبر آخر عنه - عليه السلام - : «إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ أُعْلِمَ». وفي آخر عنه - عليه السلام - : «إِذَا أَرَادَ الْإِمَامُ أَنْ يَعْلَمَ شَيْئاً أَعْلَمَهُ اللَّهُ ذَلِكَ»<sup>(٤)</sup>.

١. تمهيد القواعد، ط ١، ص ١٦٨.

٢. النفحات لقنوي، ط ١، ص ١٦٣.

٣. مصباح الأنس، ط ١، ص ١٣٩.

٤. كتاب الحجّة من اصول الكافي، العرب ج ١، ص ٢٠١.

ثم أعلم أنَّ التوحيد ايضاً هو ملاك تعقلنا الحقائق لأن التعقل هو التوحيد، والتعلق هو التفرق، والتعقل لا يتحقق مع التعلق. ولذا قال المحققون من اهل التوحيد: «إنَّ حقائق الاشياء في الحضرة العلمية بسيطة، فلا ندركها على نحو تعيينها فيها إلا من حيث احديتنا كما افاده ابن الفناري في مصباح الانس<sup>(١)</sup>».

قال العارف عبد الرزاق القاساني في نطق الموجودات: «إذا كان الحق هو المتجلي في كل موجود فلا موجود الا هو ناطق بالحق لانه لا يتجلي في مظهر الا في صورة اسم من اسمائه، وكل اسم موصوف بجميع الاسماء لأنه لا يتجزأ، لكن المظاهر متفاوتة في الاعتدال والتسوية، فاذا كانت التسوية في غاية الاعتدال تجلّى بجميع الاسماء الخ». راجع الى رسالتنا في لقاء الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

افاد الشيخ في آخر الفصل السابع من خامسة نفس الشفاء في هذا المعنى مع مثال موضح، بقوله: «إن الاجسام العنصرية تمنعها صرفية التضاد عن قبول الحياة فكلها أمّعت في هدم طرف من التضاد ورده الى التوسط الذي لا ضد له جعلت تضرب الى تشبه بالاجسام السماوية فتستحق بذلك قبول قوة مُحْيية من الجوهر المفارق المدبر. ثم اذا ازدادت قرباً من التوسط ازدادت قبول حيوة حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن تكون اقرب منها الى التوسط ولا أهدم منها للطرفين المتضادين فتقبل جوهرأً مقارب الشبه من وجه مائل للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية فيكون حينئذٍ ما كان يحدث في غيره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتصل به الجوهر».

ومثال هذا في الطبيعيات نشتوهم مكان الجوهر المفارق ناراً او شمساً، ومكان البدن جرماً يتأثر عن النار وليكن كرة ماء. وليكن مكان النفس النباتية تسخينها اياها، ومكان النفس الحيوانية إنارتها فيها، ومكان النفس الانسانية اشتعالها فيها ناراً.

فنقول: ان ذلك الجرم المتأثر كالكرة، إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل الاشتعال منه ناراً ولا اضائة ولا ائارة ولكن وضعاً يقبل تسخينه ثم يقبل غير ذلك. فان كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه ومع ذلك هو مكشوف له او مستشف او على نسبة اليه يستثير بها عنه استئارة قوية فانه يتسخن عنه ويستضيء معاً، ويكون الضوء الواقع فيه منه هو

١. مصباح الانس، ط ١، ص ٩.

٢. الرسائل للمؤلف، ط ١، ص ٤٦.



مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخنه فان الشمس انما تسخن بالشعاع.  
ثم ان كان الاستعداد أشدّ وهناك مامن شأنه أن يشتعل من المؤثر الذي من شأنه  
أن يحرق بقوة او شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه وتكون  
الشعلة أيضاً مع المفارق علّة للتنوير والتسخين معاً حتى لو بقيت وحدها لاستتم امر  
التنوير والتسخين ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده أو التنوير  
وحدهما، ولم يكن المتأخر منها مبدءاً يفيض المتقدم، وكان اذا اجتمعت الجملة تصير حينئذ  
كلها فرض متأخراً مبدءاً ايضاً للمتقدم وفائضاً عنه المتقدم. فهكذا فليتصور الحال في القوى  
النفسانية»<sup>(١)</sup>.

اقول: بيانه - قدس سرّه - وان كان على ممشى المشاء من حدوث النفس مع البدن،  
ولكنه لا ينافي ماهو على مبنى الحكمة المتعالية من حدوث النفس بالبدن. فان لاعتدال  
المزاج في قوة النفس وضعفها وشرفها وخسستها، دخلاً عظيماً بل هو كالجزء الاخير من العلة  
في ذلك. ووزان النفوس على وزن ذلك الاعتدال على كلا المذهبين.

قوله: «المنصل به الجوهر»، اي الجوهر المفارق. ثم الضمير في افعال أمعت، جعلت  
تضرب، فتستحق، ازدادت، فتقبل جوهرأ، كلها راجع الى الاجسام العنصرية.  
ومن تعليقاتنا على الشفاء في المقام هو أن قوله: «الاجسام العنصرية الخ». هذا  
اصل قويم واساس رصين في البحث عن اعتدال المزاج وفيضان النفس عليه والمعارف عليها  
بحسبه. ومنه يستفاد كثير من المسائل الحكمية المتقنة:

منها احكام النفوس المكتفية كعلم الامام وإخباره عن المغيبات مثلاً.  
ومنها البحث عن التضاد كما عُنون في الفصلين الرابع والخامس من الموقف الثامن  
من الهيئات الأسفار من انه لولا التضاد ماصح دوام الفيض من المبدأ الجواد<sup>(٢)</sup>.  
ثم تجد البحث عن المضادة الاولى في سادس الثالثة من الهيئات الشفاء ايضاً. وفي  
سابع الفن الثاني من طبيعيات الشفاء في التضاد ايضاً<sup>(٣)</sup>. والبحث عن التضاد بالاستيفاء يطلب في  
رسالتنا في التضاد.

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٦٥.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ١١٦ - ١١٨.

٣. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ١٧٧.

ثم في عدة مواضع من تهذيب القواعد لابن التركة في البحث عن اعتدال المزاج في معرفة الانسان الكامل نافعة جداً فان شئت فراجع.

قول الشيخ: «وكان اذا اجتمعت الجملة الخ». القوة النباتية كالنبات متقدمة على الحيوانية، وهي على الانسانية. فكل واحدة منها اذا لوحظت بحسب نوعيتها لا تكون علة انشائية للمتقدمة منها، وكذلك للمتأخرة عنها. وأما اذا اجتمعت كالنفس الانسانية مثلاً كانت المتأخرة علة منشئة للمتقدمة منها، وذلك لأن النفس النطقية اذا أوجدت كانت ماقبلها من النباتية والحيوانية منشأة معها بوجودها الجمعي الأحدثي. فافهم.

قوله: ولم يكن المتأخر منهما مبدءاً يفيض عنه المتقدم. أي اذا كان وحده لا يكون فيه المتقدم والمتأخر حتى يقال ان المتأخر يفيض عنه المتقدم.

تبصره: اذا كان المزاج اعدل كانت النفس الفائضة عليه افضل، كان الحقائق الفائضة على النفس ايضاً على مراتبها في الفضل متفاوتة فضلاً ودرجة والذين أوتوا العلم درجات، ولذلك قالوا «ان العقل العاشر الذي يكمل البشر فهو باذن الله - تعالى - يوحى الى الانبياء - صلوات الله عليهم - ، ويلهم الاولياء - سلام الله عليهم - ، ويعلم العلماء»<sup>١</sup> فالإفاضة في مزاج احياء، وفي آخر اهائم، وفي ثالث تعليم، فتبصر. ثم في الباب الثمانين وأربعائة من الفتوحات المكية اشارات مفيدة في ذلك. مفتحه:

«من المزاج قوى الإنسان أجمعها روحاً وجسماً فلا تعدل عن الرشده» وفي رسالة منسوبة إلى الشيخ الرئيس في الكلام على النفس الناطقة كلام حول موضوع هذه العین هكذا: «قد تبين في العلوم الطبيعية أن الأخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن، حتى أن من استولى البلغم على مزاجه استولى عليه السكون والوقار والحلم؛ ومن استولت الصفراء على مزاجه استولى عليه الغضب، ومن استولت عليه السوداء استولى عليه سوء الخلق؛ ويتبع كل واحد منها أخلاق أخر لا نذكرها هنا. فلا شك أن المزاج قابل للتبديل، فتكون الأخلاق أيضاً قابلة للتبديل بواسطة تبديل المزاج. فبُعين على ذلك استعمال الرياضة المذكورة في كتب الأخلاق. فمهما اعتدل مزاج الإنسان تهذبت أخلاقه

١. منظومة السبزواري في الحكمة، ط ١، ص ٢٤٧.

بسهولة، فلاعتدال مزاجه أثر في ذلك.

والمزاج الخارج عن الإعتدال ما تكون إحدى كفياته الأربعة أو اثنتان منها غالبية عليه، مثلاً أن يكون أحرّ مما ينبغي أو أيبس ما ينبغي. وهذه الكيفيات الأربعة متضادة، فالمزاج الخارج عن الاعتدال يكون مشتملاً إما على ضدٍّ أو على ضدّين، أي ليس فيه حرارة ولا برودة بل كيفية متوسطة بينهما. وكلما كان المزاج أقرب إلى الإعتدال كان الشخص أكثر استعداداً لقبول الملكات الفاضلة العلمية والعملية<sup>١</sup>.

---

١. أربع رسائل نفسية للشيخ بنحفيق الاهواني، ط ١، (مصر) ١٣٧١ هـ ق ص ١٩٧.



## عين في معنى اعتدال المزاج (١٣)

يج - ومن تلك العيون التي مزاجها من تسنيم البحث عن معنى اعتدال المزاج؛ فنقول: الأمر الأهم في المقام أن يميز بين اعتدال الأعضاء وبين اعتدال المزاج. والنفس تتعلق بالمزاج لا بالأعضاء المعتدلة. مثلاً قد تحقق في الطب كما في أول الموجز أن اعتدل الأعضاء جلدة انملة السبابة، ثم جلدة الانامل الباقية، ثم جلدة الأصابع، ثم جلدة الراحة، ثم جلد الكف، ثم جلد اليد، ثم الجلد مطلقاً. ولا يصح أن يقال: «ان النفس لم لاتعلق بانملة السبابة وذلك لانها ليس باعدل الأمزجة وإن كان اعتدل الأعضاء».

كلام الموجز على وزان كلام الشيخ في القانون<sup>١</sup> وفي الفصل الثاني من المقالة الثانية عشرة من الشفاء<sup>٢</sup>.

وينبغي أن ننقل اعتراض الفخر الرازي وما اجابه المحقق الطوسي عنه في المقام حتى يتضح المطلوب:

قال الفخر معترضاً على الشيخ في قوله المذكور في العين الثانية عشرة، المنقول من آخر ثاني الاشارات «وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان» بقوله: «إن المباحث الطبية شهدت بأن اعتدل الأعضاء جلد الأصابع، واخرجها عن الاعتدال القلب؛ فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب».

وقال المحقق الطوسي مجيباً له: «كون جلد الاصابع اعتدل الأعضاء لا يقتضي كونه على اعتدل الأمزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها».

١. القانون، ط ١، الوزيري، ص ١٩.

٢. الشفاء، ط ١، الرحلي، ج ١، ص ٤٤٣.

وايضاً ليست الأعضاء مما تتعلق بها النفس أولاً، والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليس هو مزاج الانسان بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء تتعلق النفوس به، ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي أولاً إلى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب. ثم الى عضو يغذيها هو الكبد وإلى عضو يعدها لأن تصير مبدءاً للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الأعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهي الى جلد الأنملة وغيره».

بيان: الجزءان الثقيلان، هما الارض والماء. والارواح البخارية المنبسطة في الأعضاء الحاملة للقوى والجمع بلحاظ مبادي الروح البخاري من الكبد والقلب والدماغ. فيسمى في القلب بالروح الحيواني، وفي الكبد بالنباتي وفي الدماغ بالنفساني. ومزاج الارواح هو المزاج المستعد للصورة الحيوانية. فهي، أي تلك الارواح اول شيء تتعلق النفوس به. وقوله: «بحسب حاجاتها» أي حاجات النفوس في افعالها.

واعلم أن اصناف القوى ثلاثة واصناف الارواح الحاملة لها تكون لذلك ثلاثة حتى يكون لكل قوة روح حامل. والقوى الثلاث هي الحيوانية والانسانية والطبيعية. وانما احتيج الى الأولى لان البدن مركب من عناصر متداعية الى الانفكاك فاحتيج الى قوة تجبرها على الالتئام ومبدئها القلب ويخدمها الشرايين.

والى الثانية لأن البدن يلحقه ما يضره تارة، وينفعه أخرى فيجب أن يكون له شعور بالضرار والنافع، وحركة ليطلب النافع وهرب عن الضرار ومبدئها الدماغ ويخدمه العصب. والى الثالثة لأن البدن دائم التحلل فيجب أن يكون فيه قوة يورد بدل ما يتحلل منه ومبدأها الكبد وتخدمها الأوردة. وهذه الثلاثة لبقاء الشخص، وأما بحسب بقاء النوع، فهي هذه الثالثة وبقوة الأخرى هي المولدة، ومبدئها الاثنيان ويخدمها مجرى المنى.

وبما حررنا، دريت أن الروح الطبيعي هو الغدائي في تعبيراتهم. وعلى ذلك افاد ابن باجة الاندلسي في اول الباب الثالث من كتابه تدبير المتوحد<sup>(١)</sup>:

«الروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس. ويستعمله المتفلسفون

١. تدبير متوحد. ط بيروت، ص ٥٥.

بإشتراك: فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الاولى، فلذلك نجد الاطباء يقولون إن الارواح ثلاثة: روح طبيعي، وروح حساس، وروح محرك. ويعنون بالطبيعي الغذائي، اذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغذائية. ويستعمل على النفس لامن حيث هي نفس، بل من حيث هي نفس محركة. فالنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع».

قائدة: قال الشيخ في كتاب الحيوان من الشفاء : «إن الحرارة التي يقبل بها البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الأسطقي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض من الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما، يناسب الجوهر السماوي لانه يتبعث عنه»

والشيخ البهائي بعد نقل عبارة الشيخ من الشفاء في الدفتر الرابع من كشكوله قال: «وكانه يريد بالمناسبة القرب من الوحدة الحقيقية التي يحصل بها التشبه بالبسيط السماوي». وأعلم أن ما نقلناه عن الكشكول فهو على ما في نسخة مخطوطة منه عندنا والمطبوعة منه عارية عنه، والتفاوت بينها كثير وما طبع من الكشكول ليس بحائز جميع ما في المخطوطة. وقال في الدفتر الرابع من الكشكول ايضاً: «الشيخ صرح في المقالة السادسة عشرة من حيوان الشفاء بأن الشيء المهيم للمعنى لقبول علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقي بل فائض من الأجرام السماوية، وبه تصير الأجسام العنصرية شبيهة بالأجرام السماوية في قبول الحياة، وهي فاشية في كل عضو وبها يحيى الحيوان والنبات».

ثم قال بعد نقل عبارة الشيخ: «قال العلامة في شرح القانون: «وفي كلام الشيخ تصريح بأن للنبات ايضاً حرارة غريزية سماوية غير الاسطقيسية»، وهو الحق فإن العنبه لو لم يكن فيها حرارة غريزية حافظة لها لمفنت كما تعفن عند قطعها»<sup>(١)</sup>.

١. الكشكول للشيخ البهائي، ط نجمة الدولة، ص ٤٧٤.





## عين في ان مبحث النفس مشترك فيه بين العلمين الطبيعي والآهي (١٤)

يد - ومن تلك العيون التي الناس فيها شرع واحد أن مبحث النفس مشترك بين العلمين الطبيعي والآهي. قال المولى محمد باقر الداماد الحسيني في المجلدات : «يبحث في العلم الطبيعي عنها من حيث إنها حال البدن الجسماني نزولاً وهبوطاً، وفي الآهي عن حال جوهرها المجرد عروجاً وصعوداً»<sup>(١)</sup> انتهى بترجمة مناً.

اقول: الهبوط يناسب القول بحدوث النفس مع البدن على الوجه الذي اشرنا اليه في العين التاسعة وقد دريت مافيه، ألا أن يراد التوسع في التعبير. وقال صاحب الأسفار بعد تحرير البرهان على وجودها مستتجاً: «فاذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها، وليست هي باجسام فيها وإلا فيعود المحذور فاذن هي قوة متعلقة بتلك الأجسام، وقد عرفت في مباحث القوة والفعل أنا نسمى كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدءاً لمثل هذه الأفاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي» - الى أن قال:

«فالنظر في النفس بها هو نفس نظر في البدن، ولهذا عدّ علم النفس من العلوم الطبيعية الناضرة في احوال المادة وحركاتها. فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب أن ينظر الى ذاتها من مبدء آخر ويستأنف علماً آخر غير هذا العلم الطبيعي»<sup>(٢)</sup>.

اقول: ومن حيث إن النفس مشترك بين العلمين قد جعل مباحث النفس في الاشارات

١. المجلدات، ط ١، ص ٩٥.

٢. الاسفار، ط ١، ج ٤، ص ١ - ٢.

والشفاء مثلاً على قسمين ففي النمط الثالث يبحث عنها وهو نمط في الطبيعي، وفي النمط السابع والانماط الثلاثة التي بعدها؛ بل وفي السادس ايضاً يبحث عنها من حيث جواهرها واحوالها الصادرة عنها وما يجري عليها في نشأتها.

نعم في عدة مسائل من علم النفس يجب التوجه الى ماذهب اليه المشاء وغيرهم من اهل الحكمة المتعالية وارباب الصحف العرفانية.



## عين في جامع اجزاء البدن وحافظها (١٥)

به - ومن تلك العيون المسخرة تحت تدبير الملكوت أن الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا؟ وفي أنه نفس المولود ام نفس الابوين؟  
وتحقيق البحث عن ذلك يطلب من الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء حيث يقول الشيخ بعد مطالب في ان النفس داخلة في مقولة الجوهر ما هذا لفظه: «فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي - الخ»<sup>(١)</sup>. ومن شرح المحقق الطوسي على الفصل الخامس من النمط الثالث من الاشارات . ثم من الفصل الاول من الباب الثاني من نفس الأسفار.

قال الشيخ في آخر النمط الثاني من كتاب الاشارات على وزان قول الفارابي في عيون المسائل: «أنظر الى حكمة الصانع، بدأ فخلق اصولاً، ثم خلق منها امزجة شتى، وأعدَّ كل مزاج لنوع، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الانواع عن الكمال، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة».

ثم قال في الفصل الخامس من النمط الثالث منه أن النفس هي جامعة للاسطقسات أي تلك الاصول المذكورة وهي العناصر، وحافظة للمزاج الحاصل منها. ففي الفصل المقدم، جعل المزاج مقدماً على حدوث النفس وشبهه بالوكر تستوكره النفس الناطقة، وفي هذا الفصل جعل النفس مقدمةً لجامعة للعناصر وحافظةً للمزاج، فكيف التوفيق؟

وثانياً ان الشيخ قال في الفصل الأول من النمط السابع من الاشارات : «ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به؛ بل إنها هي

١. الشفاء ، ط ١ ، ج ١ ، ص ٢٨٦.

ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقياً بما هو مستفيد بوجود من الجواهر الباقية» ففي هذا الفصل أسند حفظ علاقة النفس مع الجسم إلى الجسم، وفي الفصل المذكور من النمط الثالث أسند حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة إلى النفس، فكيف التوفيق أيضاً؟.

وقد أجاد المحقق الطوسي في التشرح في الجواب عن الثاني بقوله الشريف: «أعلم أن اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا إلى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس. لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض؛ وذلك لأن فساد المزاج يقتضي لقطع العلاقة أنها يتطرق من جهة الجسم وعوارضه، ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم، وعدم تطرق الفساد إلى الشيء مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض».

قوله: «حفظ ما» يعني به حفظ المزاج ببدل ما يتحلل. ويطلب شرح باقي كلمات الشيخ في هذا الفصل في التنقيب عن أدلة تجرد النفس من كتابنا المحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة.

وأما الجواب عن السؤال الأول فنذكر ما أفاد المحقق الطوسي أيضاً، ثم نتبعه تبصرة حول تحريره مسألة الحركة في الجوهر فهي مايلي:

ثم قال المحقق الطوسي في اثناء شرحه على الفصل الخامس المذكور من ثالث الاشارات: «وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو أن يقال: انكم قلتم: إن المركبات إنما نستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور، والآن تقولون: إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة لاسطقسات يجب أن تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض».

ثم تصدى لرفع التناقض بقوله: «وما يقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها أخلاطاً، وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها انساناً فتصير بتلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية؛ ثم إن المني يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء

فتضيفها الى تلك المادة فتتميعها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل وهكذا الى أن تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية ايضاً فتصدر عنها تلك الافعال ايضاً فيتم البدن ويتكامل الى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرةً في البدن الى أن يحل الأجل.

وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوزه ثم تشتد فان الفحم بذلك الحرارة يستعد لأن يتجمر وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحادثة، واشتدادها كمبدء الافعال النباتية، وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية، واشتعالها ناراً كالناطق. وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه كل ما يصدر عن المتقدم وزيادة. فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

وتبين من ذلك ان الجامع للأجزاء الواقعة في المنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها، والجامع للأجزاء المضافة اليها الى أن يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود انتهت.

وفي تحصيل بهمنيار: «لو كان هذا الجامع مزاج الوالدين لما كان حيوانات تتولد وتتوالد جميعاً، فإذن الجامع لأجزاء الممتزجات أمر آخر. وأيضاً لو كان السبب في تأليف اجزاء الحيوانات مزاج الرّحم لكان وجب أن يكون أولاً يفعل الأعضاء الظاهرة ثم الباطنة، ولكن الأمر بخلاف هذا لأن المتخلق أولاً القلب وانما وجب هذا التالي لما عرفت من أن الجسم يفعل بوضعه<sup>(١)</sup>.

اقول يعني بالأمر الآخر، التسخير تحت تدبير الملكوت فانه هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء.

ثم من كلام المحقق الطوسي في رفع التناقض يستشّم في بادي الأمر الاشتداد الجوهرى في الجوهر الصوري المنوي في مسير تكامله في تجوهر ذاته واستيفاء درجاته

١. التحصيل لبهمنيار ط ١ (ابران)، ص ٧٢٢.

ولا اعتلاء الى تطور نشئاته كما قد برهن في الحكمة المتعالية حيث نطق بالاشتداد والتكامل، وبأن جميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حذما من النقصان الى حذما من الكمال وهذه العبارات تفيد الحركة في الجوهر واشتداد شيء واحد وجوداً وهو الصورة الجوهرية النفسية، والتشبيه ايضا ظاهر في ذلك؛ بل هو ادلّ بذلك من المشبه.

ولكن بعد الغور في التعبير بالقبول مكرراً يسدّد رأى المشاء كما قال: «افادها الشيخ وغيره». والقول بالقبول كما حرره، يفيد أن الوكر صار كرة بعد أخرى لانقاً لاستيکار نفس أخرى. فيرد عليه ان النفس السابقة قوّضت تدبير البدن بعد مدّة إلى النفس الأخرى اللاحقة، وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعّلان ارادات متجددة، وجملة الأمر، لولا القبول لكان تحقيقه مقبولاً، وهو اراد أن يثبت أن شيئاً واحداً وهو الصورة النفسية يتكامل كما هو الحق لكنه أثبت في الحقيقة أن محلاً قابلاً لتعلق النفس يستكمل مرة بعد أخرى ويليق لتعلق نفس أخرى في كل مرة وهو كما ترى.

والمثال المذكور أعني الفحة وتجاوره واشتداده وتجمره واشتعاله ادلّ على اثبات شيء واحد وتكامله بل هو ناص في ذلك ولكنه لا يوافق التحرير في امر المشبه بلا ترتيب. والمخلص عن التناقض ليس الا الاشتداد في الجوهر وحدوث النفس بحدوث مادتها كما في الحكمة المتعالية لامع حدوث مادتها كما في الحكمة المشائية، فافهم وتدبر.

تبصره: وكلام المحقق الطوسي في هذا التحقيق ناظر في الحقيقة الى ما افاده الشيخ في الفصل الثالث من ثمانية طبيعيات الشفاء حيث قال:

«والذي يجب أن يعلم هو أن المنى الى أن يتكوّن حيوانا يعرض له تكونات أخرى تصل ما بينها استحالات في الكيف والكم فيكون المنى لا يزال يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعد منى إلى أن ينخلع (أن ينسلخ - خ ل) عنه صورة المنوية ويصير علقة، وكذلك حالها الى أن يستحيل مضغة وبعدها عظاماً وعصباً وعروقاً واموراً اخر لا ندركها. وكذلك الى أن يقبل صورة الحياة. ثم كذلك يستحيل ويتغير الى أن يشتد فينفصل لكن ظاهر الحال يوهم أن هذا سلوك واحد من صورة جوهرية الى صورة جوهرية أخرى ويظن لذلك أن في الجوهر حركة وليس كذلك بل هناك حركات وسكونات كثيرة» الى آخر ما افاد<sup>(١)</sup>.

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٤٤.

اقول: غرضنا من نقل كلامه هذا أنه نص فيه بأن ما يوهم ظاهر الحال من الحركة في الجوهر ليس كذلك. وما حرره المحقق الطوسي فأنما هو على وزانه فالقول العدل فيه أنه لا يقول بالحركة الجوهرية بل شرح عبارة الشيخ وتصدي لرفع التناقض على مذهب المشاء كما اشترطه في صدر كتابه شرح الاشارات.

تبصرة: رسالتنا الفارسية الموسومة بالعرفان والحكمة المتعالية، متكفلة بالتحقيق في أن المسائل الرئيسة المبرهنة في الحكمة المتعالية اصولها وامهاتها مدونة في الصحف العرفانية وقد ذكرنا مأخذ كثيرة منها فيها. ومن تلك المسائل مسألة الحركة في الجوهر، وهي في الحقيقة منتشة من تجدد الأمثال المعبر بتبدل الأمثال أيضاً وقد ذهب اليه اهل العرفان، وإن كان بين تلك الحركة والتجدد بعض الفروق ظاهراً وسنتلوها عليك. وفي عدة مواضع من كلمات اهل العرفان تصريح بالتبدل والتجدد ويستفاد منها الحركة في الجوهر، كما أن الناطق بالحكمة - المتعالية يصرح بالحركة في الجوهر الطبيعي ويستفاد منه التجدد؛ بل وكثيراً ما يصرح بمعنيتهما في الجوهر الطبيعي بل في غير الطبيعي أيضاً بناءً على التوسع في الحركة فهما يرتضعان من لبن واحد ولا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج. ولذلك قال المتأله السبزواري في الفريدة السابعة من المقصد الرابع من غرر الفرائد: «واللوح ايضاً يتبدل بنحو تجدد الأمثال على الاتصال بناءً على الحركة الجوهرية»<sup>١</sup>. فمن تلك المواضع تصريح العلامة القيصري من لسان العارفين بالله بالحركة الجوهرية حيث قال في الفصل الحادي عشر من فصول شرحه على فصوص الحكم ما هذا لفظه: «من اكنحل عينه بنور الايمان، وتنور قلبه بطلوع شمس العيان يجد اعيان العالم دائماً متبدلة، وتعيناتها متزائلة كما قال تعالى: «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>٢</sup>.

قوله: «اعيان العالم دائماً متبدلة وتعيناتها متزائلة»، ناظر الى الحركة الجوهرية. وتمسك بالكرامة الدالة على ظهور الخلق في كل ساعة وتجده في كل آن، الا أن الحركة الجوهرية جارية في الطبائع المادية فقط، وتبدل اعيان العالم اعم منها جار في المجرد والمادي والجوهر والعرض مطلقاً كما يأتي بيانه.

١. غرر الفرائد بتعليقات السبزواري، ط ١، ص ٣١٧.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤٤.

وكونهم في لبس من حيث اتقان الصنع في تجدد الأمثال فالغافل يحسب أن مثلاً واحداً ثابت دائماً، وأما العارف فيعلم أن الأمثال تتجدد أنا فأنا والوجود كله متحرك على الدوام دنياً وأخراً، فالموجود لا يبقى زمانين سواء كان جوهرًا أو عرضاً مجرداً أو مادياً، وعليك بعدة كلماتهم الكاملة السامية في تجدد الأمثال والحركة في الجوهر: وما تتبعها من اشارات لطيفة وبيانات إنيقة حولها - انشاء الله تعالى - :

الف - قال الشيخ العارف العربي في الفص الشيشي من فصوص الحكم: «فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً، هذا هو الحق الذي نعول عليه».

وقال الشارح القيصري في شرحه: «وذلك لأن الأسماء غير متناهية وانقائض أيضاً من اسم واحد بحسب شخصيته يغاير شخصية ما هو مثله فإن المتلين أيضاً متغايران فلا تكرار أصلاً لذلك قيل ان الحق لا يتجلى بصورة مرتين».

ولما كان الحق المشهود عنده أن الاعراض والجواهر كل آن يتبدل ولا تكرار قال: «وهذا هو الحق الذي نعول عليه، وذلك لأن الوجود الذي هو ملزوم كمالات الشيء حاصل للموجود في كل آن حصولاً جديداً كما قال تعالى: بل هم في لبس من خلق جديد فحصول ما يتبعه على سبيل التجدد على الطريق الأولى، ويظهر هذا المعنى لمن تحقق ان المعطى للوجود هو الله فقط سواء كان بطريق الوجوب الذاتي أو بالارادة والاختيار والحكمة وبوساطة اسمائه وصفاته والباقي اسباب ووسائط، وفيضه دائم لا ينقطع فالمستفيض سواء كان عقولاً ونفوساً مجردة أو اشياء زمانية يحصل لهم في كل آن وجود مثل الوجود الاول ولا تكرار وهكذا فيما يتبعه»<sup>(١)</sup>.

اقول: خزانة الأعطيات غير متناهية وفي كل آن تحدث امثال غير متناهية فاتها بها الهبات متوالية غير متناهية ولا يتكرر تجل ثانياً؛ بل كل ما تحدث في العام سواء كان من مصنوعات الخلق، او اشراقات الانوار المرسله المطلقة كذلك لا تكرار في افعالها لأنها من تجديده - سبحانه - أيضاً فانه ما من فعل الا انه مسند إليه ايجاداً وان كان يسند الى المظاهر بوجه آخر فان المعطى للوجود هو الله فقط. قوله - سبحانه - : «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»<sup>(٢)</sup>، فقوله: «فما في الحضرة الإلهية»، كلمة ما نافية اي لا يتكرر شيء أصلاً لاتساع الحضرة

١. المصدر، ص ١١٧.

٢. الصافات: ٩٧.



الآهية، وأسم الله مستجمع لجميع الصفات الحسنى وكلها مستجنة في ذات الهوية بوجودها  
الأحدي فلا تعطيل لأحد من الاسماء، قوله - تعالى شأنه - : «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»  
ثم قول الشارح: «فالمستفيض سواء كان عقولاً ونفوساً مجردة أو أشياء زمانية  
يحصل لهم في كل آن وجود مثل الوجود الاول ولا تكرار وهكذا فيما يتبعه» نص صريح على  
أن تجدد الامثال جار في ماسواه سبحانه، على ما اشرنا اليه آنفاً. وتبدل اعيان الطبائع المادية  
فقط سمى بالحركة في الجوهر على اصطلاح الحكمة المتعالية. وان كانت تلك الحركة من  
حيث هي حركة غير تجدد الامثال في نفس الأمر إلا أنها غير منفكين وجوداً وخارجاً ولذا  
قلنا في سائر تصانيفنا ان الحركة في الجوهر شعبة من تجدد الامثال فتدبر. وسنتلو عليك  
تحقيق الحكم فيها.

ب - قال القيصري في شرح كلام الشيخ في الفص الاسماعيلي : «فلا تفنى ولا تبقى  
ولا تفنى ولا تبقى» ما هذا لفظه: «اذ علمت أن الحق له ظهورات في مراتبه المختلفة بحسب  
تنزلاته ومعارجه وبتلك الظهورات تحصل المظاهر الخلقية وليس كل منها دائماً علمت انك  
لا تبقى من حيث الخلقية بل تتبدل انياتك في كل آن بحسب المواطن التي تنزل الى النشأة  
الدنياوية وفيها وفي مواطن الآخرة ايضاً كما قال - تعالى - : «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ  
جَدِيدٍ»<sup>(١٢١)</sup>.

اقول: كلامه هذا ايضاً صريح على ان تجدد الامثال جار في العوالم كلها. واما الحركة  
في الجوهر فتختص بما هو موضوع الحركة الطبيعية في الاصطلاح الفلسفي لأن الحركة  
الحبية على اصطلاح العارف جارية في النشآت كلها بل ماسواه - سبحانه - موجود بالحركة  
الحبية المستفادة من المأثور: «كُنْتُ كَنْزاً خَفِيّاً فَأُحْيَيْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ  
أُعْرِفَ».

ج - قال الشيخ العارف العربي في الفص الشعبي : «ومن أعجب الأمر أنه في  
الترقي دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور واتوا به متشابهاً، وليس  
هو الواحد عين الآخر فان الشبيهين عند العارف من حيث اشبهما شبيهان غير ان»<sup>(١٢٢)</sup>.

١. ق: ١٥.

٢. شرح القيصري على نصوص الحكم. ط ١، ص ٢١٠.

٣. نصوص الحكم، ط ١، ص ٢٨٥.

«وفي شرح القيصري عليه: «أي ومن أعجب الأحوال أن الاسنان دائماً في الترقى من حين سيره من العلم الى العين فإن عينه الثابتة لاتزال تظهر في صورة كل من مراتب النزول والصروج وفي جميع العوالم الروحانية والجسائية في الدنيا والآخرة. وكل صورة ظهرت هي فيها كانت بالقوة فيها، حصولها بالفعل بحسب استعداداتها الكلية والجزئية من جملة ترقياتها فلا يزال في كل آن مترقياً ولا يشعر به في كل زمان جزئي وان كان يشعر به بعد مدة، أو لا يشعر به اصلاً وذلك لتشابه الصور التي تعرض على عينه في كل آن إذا كانت من جنس واحد كما تشابه عليهم صور الارزاق قال - تعالى - : «كُلُّهَا رِزْقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رِزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً»<sup>(١)</sup>.

قوله: «للطاقة الحجاب ورقته»، أي ولا يشعر بصورة الترقى للطاقتها ورقتها فالمراد من الحجاب الصور. وانما جعلها حجاباً لكون صور المراتب كلها حجباً للذات الأحدية منها حجب نورانية، ومنها حجب ظلمانية كما قال - عليه السلام - : «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا أَخْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَنتَهَى. إِلَيْهِ بَصَرُهُ».

قوله: «وليس هو الواحد» أي ليس ذلك الحجاب الواحد عين الحجاب الآخر يعني ليس تلك الصورة عين الصورة الأخرى لان الشبهين غير ان إذ لا يمكن أن يكون الشيء الواحد شبيهاً لنفسه فهما من حيث انها شبيهان غير ان.

د - أعلم أن صاحب الأسفار أتى بهذا القول في آخر الفصل الثامن من المرحلة السابعة من العلم الكلي<sup>(٢)</sup> المترجم بقوله في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية والأرضية - إلى أن قال: «ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم : «ومن أعجب الأمر ان الانسان في الترقى دائماً الخ». ثم قال صاحب الأسفار: «وقال في الفتوحات: «فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة لأن التكوين لا يكون إلا عن متكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لاتنفد». وقوله: «وما عند الله باق» إشارة إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله - تعالى - العقلية الباقية ببقاء الله ودثور أصنامها الجسائية.

أقول: قوله: «عن متكون» أي عن مادة. ثم إن قول الشيخ في الفتوحات نص

١. البقرة، ٢٥.

٢. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٣٣.

صريح بأن التجدد جارٍ في الموجودات كلها دنيًا وآخرًا، وأن الحركة عند العارف أعم من الحركة في الجوهر الطبيعي، وأن تجدّد الأمثال والحركة في الجوهر لا ينفك أحدهما عن الآخر.

هـ - قال الشيخ العارف في الفص الشعبي من فصوص الحكم - وذلك الفص في الحكمة القلبية وبيان تقلبات القلب - ما هذا لفظه: «وما أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل أكثر العالم بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الأمر مع الانفاس».

وفي شرح القيصري عليه: «لما كان كلامه - رضي الله عنه - في الحكمة القلبية وبيان تقلبات القلب في عوالمه، وكان العالم أيضًا لا يزال متقلبًا في الصور، ذكر أنه في كل آن ونفس تتبدل صورته على العين الواحدة التي هي الجوهر. واستشهد بقوله تعالى: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>(١)</sup>. ولما كان هذا التبديل نوعًا من أنواع القيامة، وأهل النظر لم يشعروا بهذا جعلهم بمثابة المنكرين بقوله: «فقال في حق طائفة وهم أهل النظر»: ثم عمم بقوله: «بل أكثر العالم، أي قال في حق أكثر العالم وهم المحجوبون كلهم وما التبس عليهم ذلك إلا بمشابهة الصور»<sup>(٢)</sup>.

اقول: الجوهر في كلام الشارح هو الوجود الفعلي. وقال في الفص الهودي: النفس الرحماني إذا وجد في الخارج وحصل له التعيين يُسمى بالجوهر. والفصل الرابع من شرحه على فصوص الحكم في بيان الجوهر والعرض على طريقة العارفين بالله. وبين فيه بأن هذا الجوهر حقيقة واحدة هي مظهر الذات الإلهية من حيث قيوमितها وحقيقتها، وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية التي هي مظهر الذات الإلهية في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والهيولي الكلية، وما تعين منها وصار موجودًا من الموجودات بالكلمات الإلهية.

وقال الشيخ في الفتوحات: «كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخلق والسلخ، والجوهر واحد والقسمة في الصورة لا في الجوهر».

وجملة الأمر أن الجوهر على طريقتهم هو الوجود العام المنبسط، وأنواعه هي مراتب نزوله وتجلياته، وجنسيته هي من المعقولات الثانية العارضة له، وكذا نوعية أنواعه وفصلية فصوله، والأعراض هي مظاهر تجليات الحق بصفاته المتكررة.

١. ق: ١٥.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٢٨٧.

واقاد صائن الدين علي بن تركه في تفسير كريمة (بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ)<sup>١١</sup> بقوله: «فإنه يدل على تبس العالم في ملابس الخليفة وظهوره في صورة الأثر، والفعل متجدد حسب تجدد الآتات والانفاس اذ الخلق خروج القابل الى الفعل على ما لا يخفى على اهله. قوله: «كان هذا التبديل نوعاً من 'نواع القيامة'». انواع القيامة خمسة ويأتي في العين الستين الكلام فيها. وهذا النوع هو في كل آن وساعة، اذ عند كل آن يظهر من الغيب الى الشهادة، ويدخل منها الى الغيب من المعاني والتجليات والكائنات والفاسدات وغيرها مما لا يحيط به الا الله، لذلك الظهور سميت باسمها - اي الساعة - قال تعالى: «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>١٢</sup> كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي الشَّأْنِ»<sup>١٣</sup>، كما قال في الفصل الرابع من شرحه على فصوص الحكم<sup>١٤</sup>.

فيما نقلنا من كلماتهم في هذا العدد دريت ايضاً أن تجدد الامثال جار في الكون كله بخلاف الحركة في الجوهر فانها جارية في اعيان الطبائع المادية فقط.

و - قال الشيخ الاكبر في آخر الفص الشيعي من فصوص الحكم ما هذا لفظه: «وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد، واما اهل الكشف فإنهم يرون ان الله - تعالى - يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي . ويرون ايضاً سهوداً أن كل تجل يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي والفناء لما يعطيه، فافهم».

وفي الشرح القيصري فذهابه هو الفناء عند التجلي - أي عند التجلي الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر وهو التجلي الموجب للبقاء بالخلق الجديد، فافهم لتكون من ارباب الشهود للقيامة وتلحق للعالمين للآخرة.

قال: «وانما قال: ويرون ايضاً سهوداً، لئلا يزعم المحجوبون أنه يحكم بهذا الخلق الجديد بسبب النص الوارد فيه وهذا النص مستنده فقط. ولما كان هذا الخلق من جنس ما كان أولاً التبس عليهم ولم يشعروا التجدد وذهاب ما كان حاصلًا بالفناء في الحق لأن كل تجل يعطي خلقاً جديداً، ويفنى في الوجود الحقيقي ما كان حاصلًا، ويظهر هذا المعنى في

١. ق: ١٥.

٢. ق: ١٥.

٣. الرحمن: ٢٩.

٤. شرح انقيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤١.

النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فإنه في كل آن يدخل منها شيء في تلك النارية ويتصف بالصفة النورية، ثم تذهب تلك الصورة بصيرورته هواء، هكذا شأن العالم بأسره فإنه يستمد دائماً من الخزائن الإلهية فيفيض منها ويرجع إليها»<sup>(١)</sup>.

اقول: ما قاله الشيخ: «فافهم، لتكون الخ»، ناظر الى ذلك النوع من القيامة المشار اليه في العدد السابق. ويمكن أن يكون ناظراً الى جميع انواعها بالتأمل في الفناء باقسامه الثلاثة، فتدبر.

وتمثيل الشارح بالنار المشتعلة من الدهن والفتيلة، وما افاده في ذلك في غاية الإتيان، واهل عصرنا على هذا القول القويم في الكهر بأيضاً فإنه أنا فأنأ يذهب نوره ويأتي نور آخر، وهذا الإنقضاء والتجدد لما كانا بسرعة يظن الناظر ان نوراً واحداً ثابت من أوله الى آخره وليس كذلك، كما أنك تبصر مثالك في الماء الساري في سرعة سيره فتظن أن خيالك ثابت في الماء والماء سيال، وليس كذلك بل المثال يحدث آناً فآناً من الابصار وانعكاس النور على ما تقرر في علم المرايا والمناظر. ثم تدبر بما قدمنا في قوله سبحانه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٢)</sup> الآية، تظن تُرشد - انشاء الله تعالى - .

ز - وقال في الفص السليمانى: «وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر احد بذلك إلا من عرفه، وهو قوله تعالى: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>(٣)</sup>، ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيهم ما هم رأون له».

اقول: كلام الشيخ في آصف بن برخيا واحضاره عرش بلقيس عند سليمان النبي - عليه السلام - بطريق الإعدام والإيجاد، يعني ان استقرار العرش عند سليمان كان بهذا الوجه وهو أن آصف أعده في سبأ واوجده عند سليمان - عليه السلام - . وفي الترح المذكور: «أي إنها كانوا في اللبس من الخلق الجديد لأنه لا يمضي عليهم زمان لا يرون في العالم ما كانوا رأون له وناظرون اليه اذ كل ما يعدم يوجد ما هو مثله في آن عدمه فيظنون أن ما هو في الماضي هو الذي باق في المستقبل وليس كذلك»<sup>(٤)</sup>.

١. المصدر، ص ٢٨٩.

٢. النور: ٣٥.

٣. ق: ١٥.

٤. شرح القيصري على قصص الحكم، ط ١، ص ٣٥٩.

ح - وقال أيضاً في الفصل المذكور في استقرار العرش عند سليمان - عليه السلام -  
بإعدام آصف آياه وإيجاده ثانياً: «ولمّا رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة  
انتقاله في تلك المدة عندها قالت: «كأنه هو» وصدّقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال  
وهو هو وصدق الأمر كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي»<sup>(١)</sup>.

اقول: لاجتاجة في احضار العرش من اليمن الى الشام الى التمسك بالإيجاد  
والإعدام، بل احضاره كان بقوة نفسانية روحانية. قال الاستاذ العلامة أبو الحسن الشعراني  
في تعليقه منه على مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي: «الشمس تطلع في دقيقتين تقريباً  
من مبداء القرص الى منتهاه وقطرها اعظم من الف مثل قطر الأرض فيتحرك كل جزء منه  
في ثانية واحدة عشرة أمثال قطر الأرض، فلا يبعد أن ينتقل عرش بلقيس في ثوان بين اليمن  
والشام. ثم اقول: الطائرات في زماننا تسير مثل هذه المسافة في نحو ما اراده عفريت من  
الجنّ بأسباب ارضية لانعلمها، وأما الذي عنده علم من الكتاب احضره بسبب نفسياني  
روحاني بقوة مجهولة لنا ماهيتها ايضاً»

وقال الفخر الرازي في تفسيره المفاتيح: «ان المهندسين قالوا: كرة الشمس مثل كرة  
الأرض مائة واربعة وستين مرة، ثم ان زمان طلوعها زمان قصير، فاذا قسمنا زمان طلوع  
تمام القرص على زمان القدر الذي بين الشام واليمن كانت اللوحة كثيرة»<sup>(٢)</sup>. وفي الفريدة  
الرابعة من غرر الفرائد للمتأله السبزواري في الفلكيات، ان الفلك الاطلس (وان شئت قلت  
ان الأرض بحركتها الانتقالية) بمقدار ما يقول احد، لفظ «واحد» بالسكون بلا تنوين  
يقطع ٥١٩٦ ميلاً، وهو ٧٣٢ فرسخاً. وقال في ذلك نظماً: يقطع حيث افظ «واحد» قبلاً / من  
سطح ثان هغ قصوميلاً<sup>(٣)</sup>.

وفي الكافي عن أبي الحسن صاحب العسكر - عليه السلام: اسم الله الأعظم  
ثلاثة وسبعون حرفاً، كان عند آصف حرف فتكلّم به فانخرقت له الأرض في ما بينه وبين  
سبا فتناول عرش بلقيس حتى صيره إلى سليمان ثم انبسطت الأرض في أقل من طرفة  
عين (ج ١ من المعرب ص ١٨٠).

١. المصدر، ص ٣٦٢.

٢. المفاتيح للفخر الرازي، ط ١، (مصر)، ج ٢٤، ص ١٩٨.

٣. غرر الفرائد للسبزواري، ط الناصري، ص ٢٦٤.

ط - وقال في الفص الموسوي: «فما كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر يعني في الصورة اعني قولي يكون حلالاً وفي نفس الأمر ما هو عين ماضى لان الأمر خلق جديد ولا تكرر».

وفي الشرح المذكور أي الذي كان حراماً في شريعة ثم صار حلالاً في شريعة أخرى أو بالعكس ليس الابهت بالصورة، واما في نفس الامر فليس هذا الحلال عين ما كان حراماً لأن الخلق لا يزال جديد ولا يقع التكرار في التجلي أبداً<sup>١</sup>.

أقول: كانت هذه عدة مواضع من فصوص الحكم وشرح القيصري عليه في تجدد الأمثال. وقد تحصل ان المتحقق عندهم ان الأعراض والجواهر مطلقاً من المفارقة والمقارنة متبدلة أنا فأنا ولا تكرر في التجلي لأن اسمائه سبحانه غير متناهية وكلها فائضة من حضرة واحدة وهي الحضرة الالهية ولا تعطيل لواحد من الاسماء قط.

ی - والعارف الرومي في عدة مواضع من كتابه المثنوي، منها:

«هر نفس نو میشود دنیا وما	غافلیم از نو شدن اندر بقا
هر زمان نو صورتی و نو جمال	تا ز نو دیدن فرو میرد هلال
عمر همچون جوی نو نو می رسد	مستمری مینماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست	چون شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بجنبانی بساز	در نظر آتش نماید پس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می نماید سرعت انگیزی صنع»

یا - وكذلك العارف الشبستري في گلش راز:

«جهانرا نیست مرگ اختیاری	که آن را از همه عالم تو داری
ولسی هر لحظه می گردد مبدل	در آخر هم شود مانند اول
همیشه خلق در خلق جدید است	وگر چه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض فضل حق تعالی	بود از شأن خود اندر تجلی
از آن جانب بود ایجاد و تکمیل	وزین جانب بود هر لحظه تبدیل

١. شرح القيصري على فصوص الحكم. ط ١، ص ٤٥٤.

جهان كل است ودر هر طرفه العین  
 دگر باره شود پیدا جهانى  
 يب - وهذا الفقير الى الله الغني المعنى ناظر الى تجدد الامثال في عدة مواضع  
 من دفتر دل، منها:

«زکن هر دم قضا آید به تقدیر  
 که دائم خلق در خلق جدید است  
 زگلشن های این گلشن دما دم  
 ولی روض الأنف باشد بهر دم  
 زشان کل یوم هو فی شان  
 دو آن هیچ چیزی نیست یکسان  
 زبس تجدید امتالش جدید است  
 بهر آنی جهانی تازه بینی  
 زچابک دستی نقاش ماهر  
 زبس تجدید امتالش سریع است  
 جهان از اینجهت نامش جهانست  
 دما دم در جهیدن، هست آری  
 چو باشی در کنار نهر آبی  
 بینی عکس تو ثابت در آنست  
 گمانت عکس ثابت، آب سیال  
 ولی این رأی حس ناصوابست  
 خرد از روی معیار دقیقی  
 کز آب وانعکاس نور دیده  
 نماید این توالی متالت

دهد اسم مصور را به تصویر  
 که از هر ذره صد حبّ حصیداست  
 بهر سو نفحیه ها آید به آدم  
 که تکرار تجلی نیست فافهم  
 در عالم هرچه میباشد از ایشان  
 زاجرام وز ارکان وزاتسان  
 وهم فی لبس من خلق جدید است  
 جو در يك حدّ و يك اندازه بینی  
 ترا يك چیز بنماید بظاهر  
 ندانسی هر دم مت شکل بدیع است  
 که اندر قبض و بسط بی امانست  
 که يك آتش نمیباشد قراری  
 که از شیبی روانست با شتابی  
 همی دانی محلّ آن روانست  
 به یکجا جمع گردیدند فی الحال  
 که گوید عکس نو ثابت در آبست  
 بگوید این بود حکم حقیقی  
 شود عکس تو هر آنی پدیده  
 چو عکس ثابتی اندر خیالت»

یج - ان کل جوهر جسماني له طبيعة سیالة متجددة، وله أيضاً أمر ثابت متّمر  
 باق، نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد. وهذا كما أن الروح الإنساني لتجدره باق، وطبيعة



البدن أبدأ في التحلل والذوبان والسيلان، وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الإتصال والمخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد. وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني، ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات، ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية باقية أزلاً وأبداً في علم الله - تعالى - . ولست أقول: إنها باقية ببقاء انفسها؛ بل ببقاء الله - تعالى - لإبقاء الله إياها. وبين المعنيين فرقان: فالأول وجود دنيوي بائد دائر لا قرار له؛ والثاني وجود ثابت عند الله غير دائر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه - تعالى - أو يتغير علمه - تعالى - . إن هذا لبلاغاً لقوم عابدين<sup>(١)</sup>.

اقول: ينبغي تلطيف النظر في قول صاحب الأسفار في أمرين: أحدهما أن الانسان الطبيعي ثابت سيال، ثابت لتجرده وسيال لطبيعته؛ كما أن الطبيعة ايضا كذلك سيالة بحسب وجودها الزماني، ثابتة بحسب صورتها المفارقة العقلية. وثانيهما قوله وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال، لكي تعلم أن الجوهر الطبيعي في حركته لا ينفك عن تجدد الأمثال، بل هو باق به فافهم.

يد - الفصل الثامن عشر من الموقف الثامن من أهيات الأسفار: «كما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاتقة للموجود الحق على الترتيب، فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه إلا أن قبولها لتجليه ونيلها لنور جماله على التفاوت» - الى قوله: «وما أمره الا واحد وليس فعله إلا بتشابه»<sup>(٢)</sup>. قوله: وليس فعله إلا بتشابه، يعني به تجدد الأمثال المعنوي في الصحف العرفانية كما دريت.

يه - آخر الفصل الخامس من الموقف التاسع من أهيات الأسفار<sup>(٣)</sup> يبحث فيه عن تجدد الامثال والحركة في الجوهر معاً في تحت عنوان حكمة عرشية. وفي هذا المقام يعلم ان تجدد الامثال والحركة في الجوهر الطبيعي توأمان يرتضعان من لبن واحد من جهة، ويفترقان من جهة أخرى. وهما شقيقان عادلان حاكمان بان العالم حادث إلا ان التجدد حاكم بحدوثه أنا فأنا مطلقاً، وشقيقه ناطق بأن العالم الطبيعي فقط كذلك. وفي هذا المقام انسحب

١. الأسفار، ط، ١، ج ١، ص ٢٣١.

٢. المصدر، ج ٣، ص ١٤١.

٣. المصدر، ج ٣، ص ١٦١.

احكام احدهما في الآخر، وتعاضدا وتوافقا في القول بالحركة في الجوهر الطبيعي مع بقاء صورته على توارده فعله - سبحانه - متشابهاً فبالتوغل والغور فيما أتى بها في المقام في التجدد والحركة يعلم أنها معنى فارد في الجوهر الطبيعي لن ينفك احدهما عن الآخر قط وان تغايرا مفهوماً بل خارجاً ايضاً من وجه اشرنا اليه فعليك بها ابانه قلمه الشريف وافاضه:

«حكمة عرشية يبطل بها شبهة فرشية: لعلك ترجع وتقول راداً علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجبال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية لافي الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار، بأنه لو كان الأمر كما قررت وصورت لكان كل عالم قادراً وكل قادر مريداً؛ بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالماً قادراً حياً مريداً مع أن الواقع ليس كذلك بديهية واتفاقاً فان كل أحد يعلم أن الأحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين».

قلنا: لو كنت أبها المناظر المعترض ذا قلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة غير محتجبة بعجب الأغنية والأكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولاً كانت أو نفوساً أو صوراً أو اجساماً أو أعراضاً احياء عالمين قادرين مريدين، لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة الوجود كانت شدتها وضعفها وكما لها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكما له ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية إذا حقق الأمر في نحو وجودها الخارجي ظهر أن وجودها متضمن للعدم، وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها متحصل بالغيبة، وبقاؤها منحفظ بالتجدد والزوال، واستمرارها منضبط بتوارد الأمثال؛ وذلك من وجهين:

احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الأجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي، وقد علمت أن كونها في الوضع والتحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو بعينه اختلاف في الوجود والتشخص، وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصعب عدم سائر الأجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاتصالية فذاته متقومة بالأعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لأن ذاته محتجبة عن ذاته بذاته، وغائبة عن نفسها بنفسها فضلاً عن أن يكون الشيء محتجباً بشيء آخر عن نفسه، او خافياً بنفسه عنه شيء آخر أو غائباً بنفسه عن شيء آخر.

وثانيها من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئاً فشيئاً ودثورها آناً فآناً وحدوثها في كل حين بنحو آخر.

فهاتان الجهتان برهانان على أن ليس للصورة الجرمية الهولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها إلا بواسطة صورة مأخوذة منها مطابقة إياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالأعدام والظلمات والحجب والجهالات فإن كل ما فرض منها علماً أو عالماً في أي آن مفروض كان غيره في سائر الآئات والأزمنة، وكل ما فرض حيوة أوحياً في حين مفروض كان موتاً أو فساداً في باقي الأحيان، فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة كحال اصل الوجود اذ أدق أحد النظر وحدق البصر فانه يجد أن نقصان الأجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما أن اصل طبيعة الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضرباً من العدم لغاية النزول والخساسة فكذلك صورها التي في الخارج كانت صورة علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول التقائص والقصورات في ذاتها فصارت علماً كلاً علم، وحيوة كالموت، وارادة كالكرهة، وقدرة هي بعينها العجز، وسمعاً هو الصمم، وبصراً هو العمى، وكلاماً هو السكوت.

فما ورد في الكلام الإلهي من قوله جل ذكره: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»<sup>(١)</sup>، وقوله: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ»<sup>(٢)</sup>، وما حكمت به مكاشفات أئمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان أن جميع ذرات الاكوان من الجباد والنبات فضلاً عن الحيوان أحياءنا طقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم، فهو إما لأجل أن الوجود وكمالاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها لبعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتاً وحيثية، فكل ما وقع عليه اسم الوجود لا بد وأن يقع عليه أسماء هذه الأئمة السبعة من الصفات إلا أن العرف العام اطلقوا اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرها لاحتجاجهم عن الإطلاع عليها. وإما لأن لكل نوع من الاجسام الطبيعية صوراً أخرى مفارقة مدبرة لهذه الصورة الطبيعية فيأضة عليها باذن الله مبدع الأمر والخلق بايراد الأمثال.

١. الإسراء: ٤٤.

٢. الرعد: ١٥.

وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها إلى هذه كنسبة  
الارواح الى الاجساد، وبين الجسد والروح نسبة اتحادية فهي حية بحيويتها عارفة بعرفانها  
بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنّه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هي مادة، وبينه  
بالمعنى الذي هو جنس فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصّل بصورته التي هي بازاء  
مفهوم فصله كما اشرنا اليه؛ وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف، والأول أولى وأشمل  
والله ولي التوفيق. انتهى كلامه - قدّس سرّه - في المقام.

اقول: قوله لو كنت ذا قلب منور بنور الكشف والبرهان. ناظر الى الحكمة المتعالية  
فان الكشف والبرهان اذا اجتمعا كانت الحكمة متعالية وذلك لأن حكمة المشائين حكمة  
بحثة صرفة والحكمة المشتملة على الكشف والدوق متعالية بالقياس الى الأولى كما قد  
صرّح بذلك المحقق الطوسي في شرح الفصل التاسع من النمط العاشر من اشارات  
الشيخ. وراجع في ذلك وفي معنى الذوق الى الدرس الاول من كتابنا دروس اتحاد العاقل  
بالمعقول. ولذلك يوصف اسفار صدر المتألهين بالحكمة المتعالية؛ بل وصفه بها هو نفسه في  
اوله بقوله: وسميته بالحكمة المتعالية في المسائل الربوبية. وكان بعض مشائخنا يقول انه في  
مقامه الجمعي حكمة متعالية، وفي مقامه التفصيلي الفرقاني اسفار.

ثم كلامه السامي ناظر الى الوجود الصمدي المساوق للحق معنى وعيناً، فهذه  
الحقيقة الصمدية عين صفاتها الواجبية فان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع  
صفاته فالوجود هو النور والحياة والقدرة والعلم والارادة وغيرها من صفاته الحسنی فتدبر  
في قوله نطق به اخيراً من أن جميع ذرات الاكوان من الجهاد والنبات الخ. فيجب عليك  
تلطيف السر في كون امر واحد ثابتاً سبباً لذاته فافهم.

قوله: «بقاؤها من حفظ بالتجدد والزوال، واستمرارها من ضبط بتوارد الأمثال»، وكذلك  
قوله اخيراً: «بإذن الله مبدع الأمر والخلق بإيراد الامثال»، جمع بين الحركة في الجوهر  
والتجدد في الامثال فتبصر.

قوله: «فكذلك صورها التي في الخارج كأنها صورة علمية قد نقصت الخ». تلك  
الصور الخارجية هي الحسية والنوعية، وانما كانت صورة علمية لأن العلم والعين متطابقان  
مع أن العلم ثابت والعين متصرمة سواء كان العلم قبل العين كما في العلم الفعلي، أو بعدها  
كما في الانفعالي. واذا كانت المادة متصرمة وصورتها العلمية ثابتة فهيها أمر غير مادي  
والمادي الطبيعي الذي اخلد الى الارض واتبع هواه محجوج في المقام لأنه برأيه الفائل قائل

بأن المادة هي الاصل وهي متحركة، وقد دريت ان الصورة العلمية وجود نوري ثابت ليس  
بمتحرك.

قوله: «وتلك الصور المفارقة» - الى قوله: «نسبة اتحادية»، ناظر الى المثل الالهية. ثم  
ان هذه المسألة اعني الجمع بين الثابت والسيال في البحث عن الحركة في الجوهر وعن تجدد  
الأمثال في شئون الوجود الصمدي من أغمض المسائل في «الحكمة المتعالية» والصحف  
العرفانية. ولعل التوغل في وحدتك الشخصية ذات المراتب فمرتبة ثابتة من حيث علو  
مقامها في صورها النورية العلمية، ومرتبة متغيرة من حيث دنوها في طبيعتها المتجددة يسهل  
الخطب ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

يو- آخر الفصل السابع من الموقف التاسع من آهيات الأسفار<sup>١١</sup>:

«العقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولاً وعرضاً كلها من المراتب الالهية والشئون  
الصمدية والسرادات النورية لأنه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش. وأما تعددها لأجل  
تعدد آثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في  
الوجود بل انها يوجب ذلك كثرة الجهات والحشيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو  
والدنوالكمال والنقص فتفعل بالاشرف الاشرف من الطبائع، وبالأخس الأخس منها، وبالأعلى  
الأعلى من طبقات الأجرام كالفلك الأعلى وما يتلوه، وبالأدنى الأسفل منها كالارض  
السفلى وما يعلوه.

وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله - تعالى - لا يتاني حدوث العالم وتغير ماسوى الله  
جميعاً كما اتفق عليه جميع اهل الملل، واقمنا البرهان القاطع الخالي عن الجدل، وذلك لما اشرنا  
اليه مراراً أنها من حيث ذاتها من لوازم الأحدية والشئون الالهية وهي لوازم وجهه تعالى  
وتجليات نوره. وأما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجديد من خلق  
جديد فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لأن العلة مع المعلول في الوجود من جهة ماهي  
علة له فلا محالة يتجدد بتجدها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات.  
ونحو ارتباط المتغير بثابت الذات مما يصعب ادراكه على أكثر النظائر ويسهل على من وفق

له من ذوي الابصار» انتهى.

أقول: «قوله واما تعددها»، يعني تعدد العقول. ثم ان مسألة وحدة العقول بوجود واحد جمعي، وكثرتها ووفورها أصل من اصول الحكمة المتعالية يطلب بالتفصيل والاستيفاء في النكتة ٥٣٤ من كتابنا الف نكتة ونكتة، وقد تقدم البحث عنها في العين التاسعة ايضاً. قوله: «واما من حيث نسبتها إلى ما يصدر عنها على التدريج الخ»، ناظر إلى الحركة في الجوهر وتجدد الامثال معاً.

قوله: «مما يصعب ادراكه على اكثر النظار الخ»، وهذا هو ما قلنا في ذيل العدد السابق من أن هذه المسألة من اغمض المسائل في الحكمة المتعالية.

يز- الفصل الخامس من الموقف العاشر من أليات الاسفار وهو آخر الأليات<sup>(١)</sup> يبحث عن طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدث العالم وينتهي إلى قوله:

«فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن الا بها هداانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ماهي عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدل زائل في كل حين وانما بقاءه بتوارد الأمثال كبقاء الانفاس في مدة حياة كل واحد من الناس والمخلوق في لبس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتصال».

أقول: قد جمع في كلامه تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وتوارد الامثال وتشابهها وتعاقبها على وجه الاتصال. وهذا الكلام الجامع يرشدك إلى ما كنا بصدد من ان الحركة في الجوهر الجسمانية وتجدد الأمثال لا ينفك احدهما عن الآخر وجوداً وتحققاً ومعنى وان كان التجدد اعم شمولاً من الحركة المذكورة، وقد دريت ان الحركة الحبيّة اعم شمولاً من هذه الحركة فالحبيّة اوفق بالتجدد منها، والحركة في الجوهر الطبيعي شعبة منها ومنه.

يح - قال في الدعوى الخامسة من الفصل الثالث عشر من، من الباب الحادي عشر من كتاب نفس الاسفار في حشر الجهاد والعناصر ما هذا لفظه:

«وأخر الدرجات الوجودية نقصاً وقصوراً هي الأجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحياة إلا انها لما انتشرت وتفرقت في الاقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت أجزاءها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الأعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا حضور، ونسيت ذواتها بلا شعور، وغرقت في بحر الهولي، ولن تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي لغيبتها عن ذاتها ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لأن تقبل عن عناية الله وامداد فيضه ضرباً من الحياة وقسطاً من النور ليتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وينطلق من قيد الظلمات الفاشية والحجب الغاشية والقبور الدائرة، فأول كسوة صورة البستها الرحمة الأزلية هي الصورة المسكة لها عن التفرق والسيلان؛ ثم المحافظة لتركيبها عن المفسد المضاد؛ ثم المؤاتية لها ما يقويها ويغذيها من الخارج بدلاً عما ينقص منها بالتحليل ومكملها بما يزيدها في الاعظام والاحجام التي يتم بها كمالها الشخصي؛ ثم المديعة لبقائها بتوليد أمثالها؛ ثم العناية الآلية عاطفة على المواد بعد هذا الامداد بالهداية لصورها إلى سبيل القرب والاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئاً فشيئاً إلى أن ترجع إلى عالم المعاد ورتبة العقل المستفاد»<sup>(١)</sup>.

أقول: هذه كانت عدة موارد من الأسفار اشار فيها إلى تجدد الأمثال والحركة في الجوهر. وأما البحث عنها تفصيلاً فيطلب في موضعين منه: أحدهما في المرحلة السابعة منه في القوة والفعل، وثانيهما في الفن الخامس من المرحلة الحادية عشرة في الجواهر والأعراض ولكننا نكتفي بها افادها المتأله السيزواري في الحكمة المنظومة لثلا يلزم الاسهاب والخروج عن موضوع الكتاب.

يط - قال صدر المتألهين في حواشي حكمة الإشراق: «الحق أن النفوس الفلكية المنطبعة في أجرامها كتاب المحو والإثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب. وهذا

يتصور على وجهين»-إلى قوله:«انوجه الثاني أن يتوارد الصور من المبادئ الإلهية على تلك القوى المنطبعة على حسب توارد الأشواق عليها، المنبئة عن تجدد الأوضاع شيئاً بعد شيء وصورة بعد صورة على نعت الإتصال التجديدي على طبق ما يترشح منها على المواد العنصرية على التعاقب دائماً».

والمثال السبزواري بعد نقل هذا الوجه في الفريدة السابعة من المقصد الرابع من غرر الحكم قال في تعليقه عليه: «أي يتوارد الصور الغير المتناهية ولكن على التعاقب مثل ذوات الصور فيمحو صورة وينبت أخرى أنا فأنا، واللوح أيضاً يتبدل بنحو تجدد الأمثال على الإتصال بناء على الحركة الجوهرية الخ...»<sup>(١)</sup>

ك- المقولات التي تقع فيها الحركة خمس على التحقيق: الأربع التي اتفق عليها المشاء أيضاً وهي الكم والكيف والابن والوضع، والخامسة الجوهر تفرد به الحكمة المتعالية: بل ذهب إليه غير واحد من الاقدمين والمتقدمين وقد أشرنا إلى نبذة من المطالب في ذلك في الدرس الثامن من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول<sup>(٢)</sup> منهم النظام المعتزلي فانه كان قائلاً بالحركة في الجوهر كما في مواقف الایحيي وشرحه للشريف الجرجاني حيث قال: «الاجسام باقية خلافاً للنظام فانه ذهب إلى أنها متجددة أنا فأنا كالأعراض»<sup>(٣)</sup>.

والحكيم الآلي السبزواري في الحكمة المنظومة بعدما حرر بيان الحركة في المقولات الأربع المذكورة اتى بإشارات لطيفة ودقائق شريفة حول الحركة الجوهرية في شرح هذه الابيات الخمسة:

«جوهريه لدينا واقعة	اذ كانت الأعراض كلاً تابعة
والطبع ان يثبت فيفسد العطا	بالثابت السیال كيف ارتبطا
وفي استحالة العلوم ظاهر	اذ صور الجواهر جواهر
ثم اتحاد العرضي بالعرض	إلا في الاعتبار مثبت الغرض
تجدد الامثال كونا ناصري	اذا الوجود جوهر في جوهر»

فنذكر كلماته المنيفة ثم نتبعها بإفادات مناوِرجع الطالب الفاحص إلى رسالتنا في

١. غرر الفرائد، الطبع الناصري، ص ٣١٧.

٢. دروس اتحاد العاقل بالمعقول، ط ١، ص ١٤٤ - ١٥١.

٣. المواقف للایحيي بشرح الشريف الجرجاني، ط ١، ص ٤٤٧.



الحركة فانها تشتمل على مسائلها بالاستيقاء.

قال - رضوان الله عليه - : «ان هذه مبادئ، براهين عندي على الحركة الجوهرية: منها أنه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يكن عالم الطبيعة بشراً شره حادثاً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

منها وهو من باب الغايات انه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يتحقق حق الوصول إلى الغايات، والتالي باطل فالمقدم مثله.

منها وهو من باب المبادئ، انه لو لم يجز الحركة في الجوهر لم يكن للنفس الناطقة وحدة حقة ظلية للوحدة الحقّة الحقيقية، والتالي باطل فالمقدم مثله».

قال: «ولما فرغنا عن ذكر المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة عند القوم أردنا أن نشرع في بيان الخامسة وهي الجوهر وفاقاً للحكيم المحقق والبصير المحقق صدر المتأهين المتفرد بهذا التحقيق كنظائره ممن قبله من الحكماء الاسلاميين على ما اطلعنا، وقد ابتني على هذه المسألة مسائل مهمة كحدوث العالم الطبيعي بشراً شره ذاتاً وصفة بحيث لا يلزم تفاد كلمات الله وانقطاع قبضه وانبتات سيبه جلّت آلاؤه وجمت نعمائه ولا يحصيها الا هو؛ والوصول إلى الغايات والاستكمالات الذاتية للطبيعات؛ والوحدة الجمعية المحافظة لجميع المراتب الطبيعية والأمرية للنفس الناطقة؛ وغير ذلك مثل ان الصورة النوعية في الانسان كانت واحدة متفاضلة الدرجات لا أن فيه صوراً عديدة، ولا أن هبنا كوناً لصورة وفساداً لأخرى وغير ذلك».

وقال في الهامش في توضيح بعض عباراته المذكورة ما هذا لفظه:

«ذاتاً وصفة أي جوهرأً وعرضاً. فالدليل المشهور فيما بين الحكماء ان العالم متغير وكل متغير حادث، دليل متين على حدوث العالم الطبيعي إذا حمل على انه متجدد بشراً شره أي بذاته وصوره النوعية وصوره الشخصية لا أنه متغير بأوضاعه وكيفياته وايون بعض اجزائه وكمياته فقط. انما الثابت القديم وجه الله - تعالى - : «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ»<sup>(١)</sup>.

وما قلنا إنه بحيث لا يلزم الخ، إشارة إلى أن أولى العقائد بالقبول الجامعة بين الاوضاع، وخير الاوضاع الأديان واوضاع البرهان اذ في تكذيب البرهان العقلي تكذيب للعقل والنقل جميعاً. فما من صقع الله من صفاته وإجاداته وافاضته ثابت قديم،

والمخلق وما من ناحيتهم حادث متجدد:

«أزآن جانب بود ايچاد و تكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل»

والوصول إلى الغايات، أي وكانوصول فإن الوصول بنحو التحول والاتحاد لا بالاتصال الاضافي فإن النفس تتحول إلى العقل بالفعل، والعقل يفتى في العقل الفعال، وهذا لا يتيسر الا بالتبدل الذاتي، والحركة الجوهرية من نقص ذاتي إلى كمال ذاتي.

والوحدة الجمعية أي والوحدة الجمعية وهذا أيضاً لا يتأتى إلا بأن يكون جسمية الحدوث روحانية البقاء متحركة من الطبع إلى اللطيفة الأخفوية، فإذا كان تبدلها الذاتي على نحو الحركة فيما يجوز من اللطائف كان على سبيل الاتصال الوحداني والاستمرار.

فقال في شرح الابيات المذكورة: «وحركة جوهرية لدينا واقعة لوجوه:

الأول قولنا إذ كانت الأعراض كلاً تابعة للجوهر الذي هو الطبيعة والصورة النوعية. ومن جملة تلك الأعراض الحركات في المقولات الأربع. وهذه التبعية قالوا: الصور النوعية مبادئ الآثار الخاصة، وعرفوا الطبيعة بأنها المبدأ الأول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات. والطبع المتبوع للأعراض أن يثبت ويكن قاراً فينسب باب العطاء لأن هذه المتجددات العرضية لاتليق لأن تستند إلى الحق القديم الذي لا حالة منتظرة لملائكة مقريه فكيف لجناحه - تعالى - والطبائع والصور التي جعلوها مصادر لها ثابتات كما هو المفروض على قول الخصم، وإذا كانت كذلك بالثابت السال كيف ارتبطا فإن تخلف المعلول عن العلة غير جائز. فإذا كان الثابت علة للسال لزم أن يجتمع جميع حدوده دفعة واحدة فما فرضته سبباً كان ثابتاً هذا خلف. فلا بد أن يكون الطبيعة متجددة بالذات أي بالوجود والهوية لا بالماهية وهو المطلوب.

ان قلت ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة كيف صدرت عن المبدأ القديم تعالى؟ قلت: ملخص الجواب أن التجدد ذاتي لهوية الطبيعة، والذاتي غير معلل فالجاعل جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد بالذات متجداً لبطلان الجعل التركيبي بل بطل جعل ماهية التجدد بسيطاً. والحاصل أن وجود الطبيعة له اعتباران اعتبار أنه وجود، واعتبار أنه تجدد فالاول مجعول دون الثاني.

ان قلت: ماهو جوابكم فهو جوابنا في نفس الحركة العرضية. قلت: قد مر أنفأ استناد الأعراض كلاً إلى الجوهر، وتبعيتها له وقد صرحوا به فالذاتية لا بد أن تتم في الطبائع وتناخ راحلتها عندها لأن ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى

ما بالذات كما قال المعلم الثاني: «لا بد أن يكون في العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، وفي الإرادة ارادة بالذات، حتى يكون هذه في شيء لا بالذات». فبهنا ايضا لابد أن يكون في السيلان سيلان بالذات وهو سيلان الجوهر لأن سيلانه عين ذاته ووجوهه. فالطبع كأصل شجرة يتحرك فيتبعه أغصانها وأوراقها لا كأصل ثابت يتحرك فروعها.

ان قلت: القوم أيضاً صَحَّحُوا ربطها بالطبيعة، ولكن بلحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية، وكتجدد احوال أخرى في القسرية، وكتجدد الارادات الجزئية المنبعثة من النفس في الارادية.

قلت: ننقل الكلام إلى تجدد هذه الاحوال ولا محالة تنتهي إلى الطبيعة لأن الفاعل المباشر للحركة مطلقا هو الطبيعة حتى في الارادية فانها باستخدام النفس للطبيعة فيها. وهذا يوجه قول بعض الحكماء إن حركة الفلك طبيعية لا انها ليست ارادية حاشاء.

والثاني قولنا: وفي استحالة العلوم أي في حركة النفوس المنطبعة ولا سيما الفلكية في التصورات الجزئية للجواهر ظاهر وقوع الجوهرية فإن السبب القريب لحركات الأفلاك تصورات نفوسها المنطبعة لمبادئها على الوجه الجزئي تصورا تجددياً اتصالياً كنفس حركاتها الوضعية. والتصورات وان كانت كيفيات عندهم فهذا استعملنا لفظ الاستحالة لكن جواهرها جواهر ذهنية - فان التصور الحقيقي لا المصدري هو المتصور بالذات لا المتصور بالعرض ولهذا قالوا العلم هو الصورة الحاصلة فتصورك للشمس شمس أخرى وللقمر قمر آخر وللحجر حجر آخر وهكذا. فقولهم: إن العلم والتصور عرض وكيف ليس معناه أن الشيء اذا تصور انقلب وصار عرضاً وكيفاً بل معناه الجمع بين الامرين من جهتين العرضية والكيفية من جهة الوجود الناعني للاشياء في الذهن فينتزع العقل من هذا الوجود الكيف والعلم الذي هو نوع من الكيف والجوهرية مثلاً الجنسية والنوعية من جهة أن ماهيتها ماهية شأن وجودها في الخارج أن لا تكون في الموضوع - اذ صور الجواهر جواهر والذاتيات في انحاء الوجودات محفوظة، وانما خصصنا التصورات بالجزئية اذ الكليات لا تغير لها بذاتها. وأيضاً الخيالات جواهرها بالحمل الشائع جواهر لكونها افراداً ذهنية للطبايع الكلية.

والثالث قولنا: ثم اتحاد العرضي بالعرض أي مع العرض كما ذهب إليه جمع من المتأخرين. وربما يقال: أن المعلم الأول ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالاشتقاقات ومثلوا بها - فعبروا عن الكيف بالمتكيف ومثلوه بالحار والبارد والابيض والاسود. والكل عبروا عن الاضافة بالمضاف ومثلوا بالأب مثلاً. والعلامة الدواني تمسك في الاتحاد بأن

النفس اذا ادركت البياض حكمت بأنه أبيض قبل أن تروي وتتفطن بأنه عرض ولا بد له من موضوع فنفس البياض أبيض. وهمنيار يقول: إن كانت الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة وحارة جميعاً. وكل المحققين من أهل العقل وأهل الذوق يقولون: إنه - تعالى - لا ماهية له؛ بل هو وجود موجود، والقائلون بأصالة الوجود عندهم كل وجود ببساطته موجود وهو الموجود الحقيقي عندهم. فكذا الأبيض الحقيقي هو البياض، والعاج هو الأبيض المشهورى وقس عليه - ولولا الاتحاد لم يصح ذلك التعبير والتمثيل إلا في الاعتبار أي اعتبار بشرط لا ولا بشرط فإذا أخذ السواد مثلاً لا بشرط كان عرضياً محمولاً، وإذا أخذ بشرط لا كان عرضياً غير محمول فالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة - أي ليس الفرق بين العرض والعرضي بمجرد أن أحدهما مبدأ الاشتقاق والآخر هو المشتق فانه فرق لفظي؛ بل بأن وجود السواد مثلاً إذا أخذ (لا بشرط) أي أنه درجة من وجود موضوعه وانه ظهور ذلك الوجود فهو عرضي لأن العرضي هو الخارج المحمول والحمل هو الاتحاد في الوجود. وإذا أخذ وجوده بشرط لا أي انه وجود ناعنى وجود الموضوع وجود منعوتي وأحدهما زائد على الآخر وان كان زائداً متصلاً بل لازماً، اذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء وأن يكون الشيء نفس الشيء فهو عرض. فالعرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بهذا الاعتبار. فالتبدل القائل به القوم في المقولات الاربع من الأعراض تبدل في العرضيات والتبدل فيها تبدل في الجواهر المعروضات لأن حكم احد المتحددين حكم الآخر - مثبت الغرض اذ حينئذ التبدل في الأعراض عين التبدل في العرضيات، والتبدل في العرضيات عين التبدل في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل.

والرابع قولنا: تجدد الأمثال كوناً ووجوداً كما هو التحقيق ناصري - بقاء المتكلم - وتجدد الأمثال على سبيل الاتصال في الوجود تجدد في الجوهر اذ الوجود جوهر في الجوهر وعرض في العرض ففي كل بحسبه.

وقلنا كما هو التحقيق، يقول به المتأطرون فقالوا: «فيض الوجود يتجدد أنا فأننا على الماهيات الامكانية، واذا كان امثالاً لم يشعر بتجده فاذا تأمل أن التجدد على سبيل الاتصال بلا انفصال وانه لا تخصيص له بوجود الأعراض وبالمقام الثانوي للجواهر، بل التجدد والسيلان بلغ إلى مقامها الأول وكماها الأول، وان الماهية الجوهرية باقية بوجود مادي بالاصل المحفوظ في الوجودات والتبدل أي ما فيه مراتبه علم انه قول بالحركة الجوهرية والعرضية جميعاً». انتهى كلام المتأله السبزواري في البحث عن ادلة الحركة في الجوهر.

كا - قال العلامة القيصري في الفصل الحادي عشر من مقدمات شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر ما هذا لفظه: «من اكتحل عينه بنور الايمان، وتنور قلبه بطلوع شمس العيان يجد أعيان العالم دائئاً متبدلة وتعيناتها متزائلة»<sup>(١)</sup>.

قوله: «متبدلة متزائلة» أي بالحركة الجوهرية وتجدد الأمثال، فتبصر.

وأقول: التبدل التدريجي في الجوهر الصوري هو المسمى بالحركة في الجوهر، والحجة العمدية على الحركة في الجوهر هي ان الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة. وبعبارة أخرى أن جميع الحركات من الطبيعية والارادية والقسرية مبدئها هو الطبيعة ومبدأ المتجدد يجب ان يكون متجدداً فالطبيعة يجب أن تكون متجددة بحسب الذات أي تكون ذات الطبيعة متجددة متصرمة. وفي كلمات الأوائل تنبيهات وإشارات بل تصريحات وتنصيصات على القول بالحركة الجوهرية. وقد نقل طائفة من أفواهم المنيفة، مع ذكر القائلين بها في ثلاثة فصول من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من الاسفار<sup>(٢)</sup>. ونحوها في رسالة الحدوث، وفي المفتاح الثاني عشر من المفاتيح.

وكثير من الآيات القرآنية يشير إلى تجدد الطبائع الجسدية كقوله تعالى: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ»<sup>(٣)</sup>.

وقوله تعالى: «أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>(٤)</sup>.

وقوله تعالى: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»<sup>(٥)</sup>.

وقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»<sup>(٦)</sup>.

وكذا في الروايات مائدل على تجدد الجواهر الطبيعية تصريحاً وتلويحاً منها في الحديث القدسي: «مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ».

ومنها قوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ».

١. شرح القيصري على فصوص الحكم. ط ١، (اليران)، ص ٤٤.

٢. الاسفار، ص ١، ج ٢، (الفصول ٣، ٤، ٥)، ص ١٦٢ - ١٧٧.

٣. التمل: ٨٨.

٤. ق: ١٥.

٥. ابراهيم: ٤٨.

٦. الانشقاق: ٦.

ومنها قوله (ص): «الدُّنْيَا دَارُ زَوَالٍ وَأَنْتِقَالٍ». وغيرها من الآيات والروايات الدالة على التغير والتبدل في الطبائع والصور.

وقد تمسك الفريقان أعني بهما القائلين بالحركة في الجوهر والقائلين بتجدد الأمثال، ببعض تلك الآيات والروايات. وغرضنا العمدة في المقام الميز بين تلك الحركة وبين ذلك التجدد. فقال استاذنا الأملی - رضوان الله تعالى عليه - في تعليقه على الحكمة المنظومة للسبزواري بعد كلام له في الحركة في الجوهر ما هذا لفظه<sup>(١)</sup> فثبت أنه على تقدير الحركة الجوهرية وسيلان الطبيعة يكون التجدد والتغير منسحباً على جميع العالم من مادته وصورته الجسمية والتنوعية واعراضه وتوابعه واصافه. وإلى هذا المعنى رمز العرفاء في كلماتهم وقال المثنوي في شعره:

هر نفس نو میشود دنیا وما بی خبر از نوشدن اندر بقا النخ  
أقول: فهو - رحمه الله تعالى - حمل قول المثنوي في تجدد الأمثال على الحركة في الجوهر فهما عنده حقيقة فاردة. بل صاحب الاسفار قال في الفصل الخامس من الفن الخامس من الجواهر والاعراض ما هذا لفظه<sup>(٢)</sup>: «في لبذ من كلام ائمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجسمية الذي هو ملاك الامر في دنور العالم وزواله» - إلى قوله: «وأما كلام أهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محي الدين العربي في بعض أبواب الفتوحات المكية قال تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ الْآيَةُ»، إلى آخر ما نقل من كلام العارف العربي في ذلك مع انه في مقام بيان تجدد الأمثال.

وكذلك قال صدر المتألهين في رسالة الحدوث<sup>(٣)</sup>: وسنتقل أقوال اساطين الحكماء الدالة على تجدد طبائع الاجسام ودنورها وزوالها وحدوث العالم وعدم بقاءه في هذه الرسالة، وكتب العرفاء وأهل الله مشحونة بذكر هذا المقصد، قال الشيخ محي الدين محمد العربي في الفصوص: «ومن أعجب الأمر أن الانسان في الترقى دائماً وهو لا يشعر بذلك للطاقة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى: «وَاتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا». وقال أيضاً في الباب السابع والستين ومائة من الفتوحات: «فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة - إلى أن

١. الحكمة المنظومة بتعليقات الأملی، ط ١، ص ٤٤٣.

٢. الاسفار، ط ١، ج ٢، ص ١٧٦.

٣. رسالة الحدوث، ط ١، ص ٢٧.

قال: «وقال أيضاً في الباب السابع والستين وثلاثمائة يحكي فيه عن عروج وقع له بحسن الباطن حين مخاطبته مع إدريس - عليه السلام - بهذه العبارة: «دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا ولا آخرة إلا بكم، والآخرة ما تميزت إلا بكم، وإنما الأمر في الأجسام اكون واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال».

أقول: هذا ما أردنا نقله من رسالة الحدوث على اختصار. وهو مذكور منه في آخر الفن الخامس من الجواهر والأعراض من الاسفار أيضاً. وما نقله من الفصوص هو ما نقلناه في العدد الثالث من الفص الشيعي والشيخ العربي أتى بكلامه هذا في اثبات تجدد الأمثال، وصاحب الاسفار أتى بكلامه واستشهد به في اثبات الحركة في الجوهر، فافهم.

وبما قدمناه دريت ان العارف المتأله والحكيم المتوغل في الحكمة المتعالية متفقان على حدوث العالم الطبيعي بشرا شره ففي كل آن يكون العالم الطبيعي شيء لم يكن ذاك الشيء في آن قبله ولا يكون في آن بعده، وهذا هو معنى تجدد الأمثال وان شئت قلت معنى الحركة، كما أنه عند الفريقين معنى الحدوث وحقيقته. ولا يعقل تجدد الأمثال في وجود الجواهر والأعراض بدون رسوخ الحركة فيهما. والحركة وتجدد الأمثال تاطقان بأن حفظ نظام العالم على صورته بلا نقص واهتضام في وحدة الصنع والتدبير، متسخر تحت المتفرد بالجيروت، وأن بيده ملكوت كل شيء، وهو المصور والمافظ للصورة. والحركة وتجدد الأمثال مع وحدة الصنع مما يعقله اولوا الالباب، وهذا الامر العجيب يوصلهم إلى وحدة رب الارباب.

ثم الحركة في الجوهر لا يستلزم تجدد الأمثال عقلاً دون العكس ولكنها لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً تدبّر تُرشد - أنشاء الله تعالى -.

والفطن الذكي الألمي يحس من تنقيب كلمات العارفين بالله وتحقيقها في تجدد الأمثال، أن الحكم بالحركة في الجوهر الطبيعي قد استنبط واستفيد من كلماتهم الكاملة في التجدد وان كان اصابة الحق في هذه المسألة العويصة وامثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقديسه عن وصمة التغير والتكثر من حيث ان الوجود المساوق للحق واحد شخصي من قصوى مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية وقد نالها وفاز بها الحكيم القدوسي صدر المتألهين - قدس سره الشريف - وقد نطق بذلك هو نفسه في أول الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض من

نعم التجدد جاء في ماسواه - سبحانه - مطلقاً كما علم من نقل أقوال العارفين. منها ما نصّ به القيصري في قوله المتقدم من «أن المستفيض سواء كان عقولاً ونفوساً مجردة، أو أشياء زمانية يحصل لهم في كل آن وجود مثل الوجود الأول ولا تكرر وهكذا فيما يتبعه»، وأما الحركة في الجوهر جارية في عالم الطبائع فقط وقد علمت أن الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة. والمتفرع على هذه الحركة هو الحدوث العالم الطبيعي بشرا شره. وأما العقول فلكونها من العالم الربوبي ولغلبة حكم الوجود عليها واستهلاك ماهياتها في جنب وجوداتها، لا حكم لماهياتها أصلاً. وأما النفوس فهي من حيث كونها من عالم الطبيعة ولذا يبحث عنها في العلم الطبيعي، كانت من العالم الطبيعي؛ وأما بعد صيرورتها باستكمالها عقلاً مستفاداً تلحق بعالم العقول ويدققها حكمها. وقد صرح بذلك المولى الصدرء في رسالة الحدوث بقوله: «أعلم أن ما ذكرناه وايدناه وأوضحناه من حدوث العالم الجسماني من السماويات وغيرها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل السابقة واللاحقة»<sup>(٢)</sup>. وكذا في ثالث الخامس من الجواهر والاعراض من الاسفار<sup>(٣)</sup> حيث قال: «فصل في أن القول بحدوث العالم بجميع عذبه بين الانبياء عليهم السلام والحكماء الخ».

والحركة في اصطلاح العارف وهي الحبيّة جارية في العوالم من العقول والنفوس والطبائع كلّها فيجب لفت النظر إلى التمييز بين الحركتين، ثم انسحاب حكم عدم الطفرة في السير الوجودي نزولاً وصعوداً. فعلى ماسلك إليه أهل الصحف العرفانية كان ما قبل الطبيعة من المفارقات متجدداً وكانت الطبيعة معها متصرمة أيضاً ولكل حكمه في نشأته الخاصة به؛ وعلى ماذهب إليه أهل الحكمة المتعالية الوجود ثابت سيال، ثابت نفوسه التامة ومفارقاته من العقول وما فوقها، سيال عالمه الطبيعي جواهره واعراضه ونفوسه من حيث هي نفس ولذا حكمنا في سائر تصانيفنا حكماً اجمالياً بأن الحركة في الجوهر الطبيعي شعبة من البحث عن تجدد الأمثال، ومولّد عنه.

نعم التنصيص على الاصطلاح على الحركة الجوهرية لا يوجد في الصحف العرفانية وهذا ليس بقادح بعد توافقها في المعنى. ولذا لما قال صاحب الاسفار في الفصل الخامس

١. الاسفار، ط ١، ج ٢، ص ١٦٣.

٢. رسالة الحدوث، ط ١، ص ٦٦.

٣. ج ٢ من الاسفار، ط ١، ص ١٦٢.



من الموقف الرابع من ألياته في القول بالحركة الجوهرية أنه مسلك دقيق ومنهج انيق لا يسبقنا أحد من حكماء الاسلام والمتكلمين ولا حصل أيضاً للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق، قال المتأله السبزواري في تعليقه على قوله بطريق الكشف والذوق ما هذا لفظه: «أي بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية، وأما أصل الحدوث التجديدي للعالم فقد حصل لهم بالطريقين: الكشف والبرهان. أما الأول فهو ديدنهم وينادي به كلام الشيخ العربي - مثل ما نقل عنه في مبحث الحركة - والعارف الرومي وغيرهما. وليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد، ومن مقالات العارف الرومي:

«فيض از فياض نونو می رسد مستمر می می نماید در جسد»

إلى آخر ما قال، وامثال ذلك كثيرة، وقال الحكيم السنائي الغزنوي:

«عنكبوتان مگس قدید کنند عارفان در دمی دو عید کنند»

انتهى كلامه - قدس سره - في التعليقة.

تبصرة: تجدد الأمثال وتبدل الأمثال بمعنى واحد، ولذا قد عبرنا بذلك وقد عبرنا بهذا، وكلا الاصطلاحين مأخوذان من الخطاب المحمدي - صلى الله عليه وآله وسلم - كما قال عز من قائل: «بَلِّغْهُمْ فِي لَيْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>(١)</sup>. وقال: بلى قادرين على أن تبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون<sup>(٢)</sup>. ونحوها من آيات أخرى.

تبصرة: البحث عن احتياج الحركة إلى الموضوع جار في المذهبين اعني التجدد والحركة في الجوهر كليهما، والتحقيق الذي اختاره صدر المتألهين في تحقق الموضوع في الحركة الجوهرية ينسحب في التجدد أيضاً، فتبصر. كما ان السير الاستكمالى ايضاً جار فيهما. وكما ان ربط الحادث بالقديم فيها أيضاً كذلك فينجر البحث إلى الجعل وقد حققناه في رسالتنا في الجعل. ومع ذلك كله يحتاج النيل إلى المراد إلى دقة تامة وتجريد نظر وتصفية باطن وحدة بصيرة وارشاد مرشد.

تبصرة: من جملة ما دل على الحركة الجوهرية المنكشفة عن الحركات العرضية التابعة لها وجوداً والمسلمة لها علماً ووجداناً أن تجدها من نفسك وتقول:

«از جمادی مردم ونامی شدم وزنما مردم زحیوان سر زدم

١. الأسفار بتعليقات السبزواري، ط ٢، ج ٦، ص ٣٢٧.

٣. الواقعة: ٦١.

٢. ق: ١٥.

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم  
بار دیگر هم بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر  
بار دیگر از ملک پر آن شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم  
پس عدم گزدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون»

ویدل علیها أيضاً عشق اللقاء والبقاء مع القطع بعدم البقاء. وكل من قال بالحركة  
الجوهرية قال: «لا تخيل أن المتحرك فقط كمك وكيفك واينك ووضعك اي أعراضك؛ بل  
حقيقتك وروحك أيضاً متحركة ومتغيرة ومتبدلة كما أن الامر عند القائل «بتجدد الأمثال  
أيضاً كذلك».

وهذا البحث عن تجدد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي على هذا النهج لا يوجد.  
في الكتب الأخرى وهو بحث شريف تفرّدنا به وقد اشرنا إليه اشارة اجمالية في بعض  
صفحا الأخرى ولكن البحث على التحقيق والتنقيب بهذا النهج قد اختص به هذه الصحيفة؛  
ورحمته - سبحانه - واسعة؛ وله الحمد على ما هدينا والشكر على ما أولينا.

تبصرة: ان النفس هي الغاية، ومعناه أن انفس لا تحرك هذه المادة - أي البدن  
العنصري - لتحصيل المزاج او غير المزاج من احوال البدن؛ بل لتكون على افضل ما  
يمكن ان تكون عليه فيكون هذا من توابع ذلك الطلب، فلذلك قيل: «ان النفس هي  
الغاية». فالنفس تحرك لذاتها لأنها هو لاشيء آخر، وغايتها الشخصية هي أن تكون على  
افضل مايمكن أن تكون عليه. النفس الانسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل  
هي مفارقة. وانما احتاجت إلى هذا البدن لأن امكان وجودها لم يكن في ذاتها. بل مع هذا  
البدن، واحتاجت أيضاً إلى البدن لتتال به بعض استكمالها<sup>(١)</sup>.

تبصرة: بما اهديناه اليك علمت أن الحركة عند صاحب الأسفار نحو من الوجود،  
والوجود ليس بمقولة، يعني انها وجود عالم الطبيعة لما ذهب اليه من الحركة الجوهرية، وان  
وجود الطبائع سيال، فالحركة ووجود عالم الطبيعة مترادفان.

١. التعليقات للشيخ الرئيس. ط ١ (مصر). ص ٦٣ و ١٧٦.

## عين في تعديد القوى (١٦)

يو - ومن عداد عيون مسائل النفس اثبات تعديد القوى لدفع ما يتوهم من أن النفس قوة واحدة تدرك المدركات المختلفة بطرؤ الاضافات والشروط والاعدادات عليها.  
قال الشيخ في اول نفس الشفاء: «الفصل الخامس في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف: لنعد الآن قوى النفس عدداً على سبيل الوضع ثم لنشتغل ببيان حال كل قوة فنقول:

«القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى اقساماً ثلاثة: احدها النفس النباتية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمي ويغذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاء له فيزيد فيه مقدار ما يتحلل او اكثر أو اقل.  
والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة.  
والثالث النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالإختيار الفكري والإستتباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

ولولا العادة لكان الأحسن أن يجعل كل اول شرطاً في رسم الثاني ان اردنا ان نرسم النفس لا القوة النفسانية التي للنفس بحسب ذلك الفعل فان الكمال مأخوذ في حد النفس لافي حد قوى النفس».

أقول: قوله على سبيل الوضع، يعني على سبيل المصادرة والاصول الموضوعية من دون استعمال حجة وبرهان نحو قوله في عنوان الفصل الثاني من اول الطبيعيات: في تعديد المبادئ للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع<sup>(١)</sup> وهذا الفصل في كتاب النفس كالذي قبله

كالفهرس لمطالب كتاب النفس وسيبينها ويفصلها في المقالة الثانية إلى آخر كتاب النفس.  
وقوله: «من جهة ما ينسب إليه أن يفعل الأفعال الخ» يعني به القوة العمالة»  
وقوله: من جهة ما يدرك الأمور الكلية» أي القوة العلامة.  
وقوله: أن يجعل كل أول شرطاً أي النبات يجعل شرطاً للنفس الحيواني،  
والحيوان شرطاً للنفس الإنساني.

وما يهمنا في المقام بيان ما أراد من قوله: في تعدد قوى النفس على سبيل  
التصنيف، هل كانت القوى بالنسبة إلى النفس اصنافها؟ فما يعني بالتصنيف؟ فنقول:  
قال في الفصل العاشر من نفس الاشارات بعد تفصيل القوى الحيوانية: وأما نظير  
هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي  
لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات.

وقال المحقق الطوسي في الشرح: «يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها. وأنا  
قال على سبيل التصنيف لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباعدة بالذوات لكونها  
مبادئ أفعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع، وهذه غير متباعدة بالذوات لكونها  
متعلقة بذات واحدة مجردة وأنا تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات  
عوارض فكانها اصناف. والكمالات المذكورة هيها هي الكمالات الثانية وهي أفعال هذه  
القوى».

أقول: المراد من القوى في كلام الشيخ هيها هي قوى الانسان العلامة والعمالة.  
وقول المحقق الشارح ان تلك الاعتبارات بالقياس إلى تلك الذات عوارض، تلك العوارض  
هي الادراكات المتعلقة بالقوى العلمية والعملية. وحاصل كلامه أن القوى المذكورة كانت  
متباعدة بالنوع لاختلافها بالذات، بخلاف مراتب العقل فانها مختلفة بالعرضيات فكانت  
الأولى أنواعاً والثانية اصنافاً.

ثم ان التعبير بعوارض لا يخلو فيه من دغدغة والتعبير بكأن تصريح بأنها ليست  
باصناف أيضاً على معنى الصنف الحقيقي، كما أن القوى الحيوانية ليست أنواعاً وان كانت  
مبادئ أفعال مختلفة ولذلك قال على سبيل التنويع فكون تلك القوى أنواعاً وهذه اصنافاً  
ليس على معنيي النوع والصنف الحقيقيين.

والشيخ صرح في سادس نفس الاشارات بأن القوى مطلقاً فروع جوهر واحد وهو  
النفس حيث قال: «فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت على التحقيق وله فروع وقوى

منبثة في أعضائك». وكذا في آخر الفصل الثالث من مقالة كتاب النبات من الشفاء بقوله: «الحق هو ان النفس واحدة ولها قوى تنبعت عنها بحسب وجود القابل الخ»<sup>(١)</sup>.

وقال بهمنيار في التحصيل: «الفصل الثالث عشر في تعديد القوى النفسانية على سبيل التصنيف. ومعنى التصنيف هو ما لا يتميز بالمقومات بل بالعوارض وهيها فان النفوس الثلاث اصناف لا أنواع للنفس الانسانية مثلاً. وقد بان ان النفس الانسانية ينقسم اقساماً ثلاثة: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الانسانية»<sup>(٢)</sup>.

وقال صاحب الاسفار في الفصل الثامن من الباب الثالث من كتاب النفس: «فصل في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل التصنيف. ومعنى التصنيف هيها ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض انسانية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض. وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل أن صدرت وانبسطت عنها وانفصلت في أجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها»<sup>(٣)</sup>.

أقول: لا ريب أن القوى النباتية والحيوانية والانسانية في الانسان كلها شئون حقيقة واحدة فان النفس كما تعلم في العين السابعة عشرة كل القوى فهي المدركة العاقلة الشامة الذائقة الماشية النامية المتغذية المشتهية وغيرها، ولكن لما كانت النباتية متحصلة دون الآخرين كما في النبات، وكذا الحيوانية دون الاخيرة كما في العجم من الحيوانات، وقوى الناطقة الانسانية متعلقة بذات واحدة مجردة، كان التعبير عن الثلاث بالانواع وعن الاخيرة بالاصناف أو كالانواع والاصناف ظاهراً لاخفاء فيه، وإن كان يلحظ اندراج الأولين في الاخيرة، أو الاولى في الثانية من حيث انها مبادئ افعال مختلفة، فتدبر.

والمحقق آقا حسين الخوانساري ذهب إلى أن التصنيف بمعنى المصادرة والوضع قال في تعليقاته على شرح الاشارات للمحقق الطوسي في المقام ما هذا لفظه: «لا يخفى أن حمل كلام الشيخ على أن هذه القوى اصناف لا أنواع مع عدم استقامته بحسب المعنى، واحتياجه إلى ما تمحلوه من التكلفات الباردة لا يستقيم بحسب اللفظ أيضاً اذ ظاهر انه

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٧٢.

٢. التحصيل، ط ١، ص ٨١٨.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣١.

لا يؤدي هذا المعنى بهذا اللفظ من له ادنى صداقة بالعبارة واقل معارفة بالكلام فكيف الشيخ الذي هو من أعظم الاصدقاء واكارم الاخلاء وظني انهم قد سهوا في المقام وبعثوا عن المرام وليس مراد الشيخ ما فهموه بل مراده من التصنيف المصادرة والوضع فحاصل كلامه انه يفصل القوى النفس الانسانية على سبيل المصادرة والوضع من دون اشتغال برهان وحجة. والدليل على ان مراده ما ذكرناه مع قطع النظر عن استقامته بحسب اللفظ والمعنى ما ذكره في طبيعيات الشفاء حيث قال: «فصل في تعدد قوى النفس على سبيل التصنيف: لنعد الآن قوى النفس عدداً على سبيل الوضع ثم لنشتغل ببيان حال كل قوة فنقول الخ».

## عين في ان النفس كل القوى (١٧)

يز - ومن تلك العيون الخسارة ان النفس كل القوى.

واعلم أن حقيقة التوحيد تعرف بعرفان النفس من هذه العين التي هي عين العيون ومنبع ماء الحياة، ومدخل الولوج إلى ديار المرسلات، وسلم الخروج إلى غاية الغايات. وبذلك العرفان تجمع بين الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، وترى القرآن في الفرقان والفرقان في القرآن أي المجمع في المفصل وبالعكس، وتصل إلى علم شهودي بأنه - سبحانه - هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو في السماء آله وفي الأرض آله. ومن هذه العين يتجلى لك سلطان الوحدة وترى الواحد فقط وحده وحده وحده في ذاته وصفاته وافعاله. ورسالتنا الفارسية الموسومة بـ وحدة ازديدگاه عارف وحكيم لسان صدق علي في ذلك الأمر الأهم فإن شئت فراجع إليها. وعليك بطائفة من المطالب الرئيسية في المقام:

الف - قال صدر المتألهين في آخر الفصل الثالث من الباب الثاني من نفس الاسفار: «الْقُوَّةُ النَّبَاتِيَّةُ مِنْ شَعْبِ الْقُوَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ غَيْرَ مُتَحَصِّلَةٍ إِلَّا بِهَا، كَمَا أَنَّ الْحَيَوَانِيَّةَ غَيْرَ مُتَحَصِّلَةٍ فِيهَا لَهُ جَوْهَرٌ نَظْقِي إِلَّا بِالْجَوْهَرِ النَّظْقِي. وَتَعْلَمُ أَنَّ لِكُلِّ بَدَنٍ مَنَافِسًا وَاحِدَةً، وَأَنَّ سَائِرَ الْقَوَى مُعْلُولَةٌ لَهَا مُنْشَعِبَةٌ مِنْهَا فِي الْأَعْضَاءِ. هَذَا عَلَى مَا اشْتَهَرَ عِنْدَ أُمَّةِ الْحِكْمَةِ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ.

وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس كل القوى وهي مجموعها الوجداني ومبدئها وغايتها، وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها الخ»<sup>(١)</sup>.

أقول: هذا الذي استقر عليه اعتقاده - قدس سره - ناص على أن الأمر أرفع من

١. الاسفار، ط ١، ج ١، ص ١١.

التفوه بالعلة والمعلول سواء كان في الحق وشئونه أو في النفس واطوارها. وهذه النكتة العليا التي هي من نسائم القدس ليست مما انفرد به صاحب الاسفار، بل وعليه قاطبة مشايخ أهل العرفان المرزوقين مع الايمان بما جاء به الوحي وفهام به البرهان، بالكشف والوجدان. وهي اصل اصيل من اصول مسائل النفس، والمتأله السبزواري على هذه الدقيقة الأنيفة قال:

«النفس في وحدته كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى»

فتلك الكلمة الطيبة متكلمة بأن قوى النفس ليست من معلولاتها، بل للنفس وحدة حقة ظلية ذات شئون واطوار واسماء ومظاهر فالنفس عالية في دنوها، ودانية في علوها، فكما تقول تعقلت تقول احسست وحركت وتحركت وتنسب الكل إلى نفسك فأنفس تقول مثلاً ايها المدركة تدرك بقوتي، وايها المحركة تحرك بحولي، ولا حول ولا قوة لكما ولغيركما إلا بي. فلو لا الاتحاد بين النفس والقوى لما تألمت بسوء مزاج او تفرق اتصال يحدث في البدن ألماً حسياً بل كانت كمن يحب أحداً والمحبوب يتألم بتفرق اتصال والمحب يغتم بذلك؛ فالنفس لها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الحقة الحقيقية؛

كيف مدّ الظل نقش اولياست  
كو دليل نور خورشيد خدا است<sup>(١)</sup>.  
ثم هذا الحكم الحكيم ماضٍ في غير النفس وقواها أعني أن كل بسيط الحقيقة هو كل الأشياء التي يحسب في بادىء النظر انها تحته فان ذلك البسيط ليس الا تلك الأشياء وهي ليست إلا ذلك البسيط وهو محيط بها لا عليها كاحاطة الهواء على الارض مثلاً قال سبحانه: «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً»<sup>(٢)</sup>.

ونعم ما افاد صاحب الفتوحات من أن النفس الناطقة هي العاقلة والمفكرة والمتخلية والحافظة والمصورة والمغذية والتنمية والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدركة لهذه الأمور فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليس بشيء زائد عليها بل هي عين كل صورة. انتهى

ثم أقول: بل البدن ومحالّ القوى أيضا ظل النفوس وظلالها وقد تقدم في العين السادسة ما يجديك في المقام. فاعتل من هذه اللطيفة وهي أن البدن ظل النفس، إلى فهم

١. تعليفة شمر القراند لفتحائه السبزواري، ط الناصري، ص ١١٧.

٢. النساء: ١٢٧.



سرّ قوله - سبحانه - في الرعد: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ». والكريمة ناطقة بأن السموات والأرض ظلال من فيهما واتى بضمير الجمع لذوي العقول الراجع إلى من.

وقوله عز من قائل: أولم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داحرون والله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون (النحل ٤٩-٥١). وقوله سبحانه: ألم تر إلى ربك كيف مّد الظل ولو شاء لجعله ساكناً (الفرقان ٤٦). والظل يشابه ذا الظل ويحاكيه ويتحرك بحركته ويسكن بسكونه وفي الخبر أن السلطان ظل الله في أرضه: فتدبر.

قول صاحب الأسفار: «أن لكل بدن مناً نفساً واحدة»، كلام كامل. فتدبر في قوله - تعالى شأنه: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه»<sup>(١)</sup>. وهذا الحكم السيد الرشيد لا ينافي مأمراً في العين الحادية عشرة من أن للبدن انفساً تفنى مع البدن كما هو ظاهر لدى التأمل؛ ولا ماروي في الجوامع الروائية من أن الله - تبارك وتعالى - جعل في النبي خمسة أرواح، ونحوه من روايات أخرى كما في باب ذكر الأرواح التي في الأئمة عليهم السلام من حجة الكافي<sup>(٢)</sup> وهذا ظاهر أيضاً لدى التأمل.

تبصرة: لما كان كل شخص له هوية واحدة، كما قال سبحانه: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» أي ليس بشخصين، تشاجر الآراء الفقهية في ارث الخنثى، ومن ليس له فرج الرجال ولا فرج النساء، ومن له رأسان وصدران على حق واحد، وكذا في مسائل أخرى فقهية كالنكاح وغيره متعلقة بمن ذكر.

ب - ذات النفس بذاتها البسيطة مستحقة لحمل عاقل ومتوهم ومتخيل وحساس كل على مراتبها. وذلك لأن الكل تفيض منها على البدن بالقوى الظاهرة والباطنة في هذه النشأة عشرة؛ وفي النشأة المثالية أيضاً عشرة لتطابق العوالم لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة في مثلها ففي سمعه ينطوي كل العشرة، وفي بصره أيضاً ينطوي كلها، وهكذا في

١. الأحزاب: ٥.

٢. الكافي، المعرب، ج ٢، ص ٢١٣.

كل واحد من العشرة؛ وفي النشأة العقلية أيضاً توجد العشرة، وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفاً لأن عالم العقل عالم الجمع، والعقل لا يشغله شأن عن شأن، فلما كان العقل الكلي علمه حضورياً فمن معلوماته الحضورية المبصرات فعلمه الحضورى بها بصر، ومنها المسموعات فعلمه الحضورى بها سمع، ومنها المشعومات، والمذوقات، والملموسات، وغيرها فعلمه الحضورى بها ادراك، وانطوى تحته المدارك الأخرى من الشم، والذوق، واللمس، والحس المشترك والخيال، والمتخيلة، والوهم، والحافظة، كل هذه بنحو أتم وأعلى، وبنحو الفعلية لا الانفعال؛ فمدرك واحد هو النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كل القوى الالفية ومتنزع منه مفاهيمها ومسمى لأسبائها بنحو أعلى<sup>(١)</sup>.

تبصرة: ثم بما أشرنا إليه دريت أن تعبير الشيخ - قدس سره - في سادس النمط الثالث من الاشارات بقوله: «فهذا الجوهر فيك واحد؛ بل هو أنت عند التحقيق» فالجواب أن يقال: أنت حقيقة واحدة ذات مراتب وشئون؛ أو يقال: النفس كل القوى والبدن مرتبتها النازلة وليس لها مقام معلوم؛ أو تحوّلها، وراجع في ذلك إلى الفصل الاول من الباب التاسع من نفس الاسفار<sup>(٢)</sup> وإلى النكتين ١٥ و ٥٦١ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

وببيان آخر أن للنفس الانساني في ذاتها مشاعر عشرة هي أصول هذه المشاعر الجسدية لتطابق العوالم الثلاثة: الطبع، والخيال، والعقل، ولأن كل ما في العالم الأدنى فله مثال في العالم الأعلى؛ بل في عالم مثالها مائة مشاعر لأن العشرة التي في عالم الطبع تضرب في العشرة التي في المثال ففي كل واحدة من العشرة المثالية تمام العشرة الطبيعية بمعنى أن البصر التي هناك بصر، وسمع، وشم إلى آخرها؛ وكذا السمع التي هناك سمع وبصر وشم إلى آخرها، وهكذا في البواقي؛ ثم في عالم عقلها الف مشاعر لأوسعية ذلك العالم منهما، وذلك على سبيل ضرب المائة في العشرة العقلية بالمعنى المذكور اذ من اتية عالم العقل وعدم صحة سلب فعلية شيء من عوالم دونه عنه ففيه كل العشرة ففي عينه فعلية كل الاعين، وفي اذنه فعلية كل الاذن؛ وله علم حضوري بكل المبصرات ففي بصره كل الابصار، وله علم حضوري بكل المسموعات ففي سمعه كل الاسماع وهكذا.

١. الحكمة المنظومة للسبزواري، ص ١٩٥.

٢. الاسفار، ط ١، ج ٤، ص ١١٨.

فإذا كان بمقتضى تطابق العوالم في عالم العقل المشاعر العشرة وفي كل منها المائة المثالية كانت ألفاً.

وإن شئت قلت وجه كون المدارك في عالم العقل ألفاً هو أن المدرك الواحد في عالم الخيال أي عالم المثال لما كان جميع العشرة من جهة انطوائها فيه كان المدرك هناك هذا المدرك المتطوي فيه العشرة، مع انطواء التسعة الباقية فيه، وكل من هذه التسعة منطوي فيه العشرة فيصير كل مدرك من عالم العقل مائة بمعنى أن البصر هناك منطوي فيه جميع مدارك عالم الخيال، وكل من مدارك هذا العالم منطوي فيه العشرة من عالم الطبع وهكذا؛ ومع كونها ألفاً واحد بسيط لكونه عالم الجمع والوجود واحد والمفاهيم الصادقة كثيرة بلا صحة سلب. فارتق إلى المثل الآلية والمهيمن النورية وإلى من له الأمر والخلق وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، ثم تدبر في قوله عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

ج - في الحكمة المنظومة للحكيم السبزواري: «النفس في وحدتها التي هي ظل الوحدة الحقيقية التي لواجب الوجود - تعالى - كل القوى في مقامين: مقام الكثرة في الوحدة، ومقام الوحدة في الكثرة، أي مقام شهود المفصل في المجل، ومقام شهود المجل في المفصل. وأفعال القوى كلها في فعلها مطوية فالنفس بالحقيقة هي المتخيلة الحساسة المحركة المتحركة. وهي الأصل المحفوظ في القوى لأقوام لها ألبها.

والاستدلال عليه بوجهين: أحدهما من ناحية المدرك بالفتح، والآخر من ناحية المدرك بالكسر. أما الأول فهو أنا نحكم بكل واحد من المحسوسات والمتخيلات والموهومات، والمعقولات على الآخر؛ مثلاً نقول: الذي له لون كذا له طعم كذا ورائحة كذا؛ أو هذه الصورة الخيالية لهذه الصورة الحسية؛ أو هما صاحبتا هذه الموهومة أو المعقولة، والقاضي بين الشئين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما، والمصدق لا بد له من تصور الطرفين.

وكذا نتصرف في الصور الخيالية والمعاني بالتركيب والتفصيل، ونضم بعضاً إلى بعض إيجاباً، ونفرق بعضها عن بعض سلباً، والمتصرف لا بد وأن يحضره المتصرف فيه. فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات والجزئيات، متصرفة فيها بل محركة بفتون الحركات وهي الأصل المحفوظ في جميع القوى وهي النفس.

وأما الوجه الثاني فهو أنا نقطع بأن كل واحد واحد منا واحد شخصي، وأنه كما هو الذي يعقل كذلك هو الذي يدرك بالأنحاء الثلاثة الأخرى من الإدراك، وهو الذي يحرك ويمشي ويقوم ويقعد ونحو ذلك فلولا أن النفس كل القوى، والقوى أصل محفوظها

النفس، لما تاتي ذلك.

ان قلت: اسناد هذه الادراكات والأفاعيل إلى النفس من جهة أن هذه صفات قواه وافاعيلها.

قلت: القطع حاصل بأنه لا مجاز في هذا الاسناد؛ ولو كان الأمر كما قلتم كان الاسناد مجازياً. على أنه ان تأدت الصورة الادراكية مثلاً من الألواح إلى النفس فكانت النفس هي العاقلة المتوهمه المتخيلة الحساسة وهو المطلوب؛ وان لم تتاد اليه فلم نكن مدركين محركين مثلاً وهو ينافي القطع المذكور.

ان قلت: فعلى هذا ما الحاجة إلى اثبات القوى؟

قلت: ليس المراد نفي القوى؛ بل نفي انعزالها وبينونتها عنه فللنفس مراتب كما قال تعالى: «خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً»، والمرتبة التي تتخيل ليس لها أن تتوهم وقس عليه.

أقول: وللفاضل المحشى السيد حسن - رحمه الله - تعلية ائقة في المقام على الوجه الاول لقد أفاد وأجاد، قال: «ولنا بفضل الله والهامة برهان مشرقى؛ بل عرشي على أن النفس كل القوى وهو أن النفس تستعمل القوى وتستخدمها، واستعمال الشيء واستخدامه فرع على الخبرة به لأن رجوع العمل والخدمة بشيء بدون الاطلاع عليه محال، يظهر ذلك من قولهم أن النفس تعلم القوى علماً حضورياً ومعلوم أن أحد المتبائنين لا يكون علماً للآخر، فثبت أن القوى تفصيل للنفس وشرح لمقاماته، الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير؛ تأمل نفسك تعرف ربك. وهذا البيان يتم البرهان المذكور في المتن أعني أن القاضي بين الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما، حيث يقال نهاية ما استخرج من الدليل انها حاضران لا انها داخلان في حقيقته ومنهتان لذاته لان الحضور يقتضي شدة المناسبة والارتباط التام بحيث يكون ما حضر من صقع من حضر لديه، وشأناً من شئونه وطوراً من أطواره، وقد خلقكم أطواراً، هكذا ينبغي أن يفهم.

ان قلت: حضور المقضى عليهما لا يلزم أن يكون المقضى عليهما مرتبة من مراتب النفس. قلت: لما لم يتمكن النفس في مرتبة العاقلة أن يحكم بين الجزئين وجب أن يحكم عليهما في مرتبتهما فافهم.

د: النفس لما كانت بسيطة جامعة لجميع شئونها وقواها فهي عالمة من ذاتها جميعها

بوجود واحد بسيطٍ علماً متقدماً على وجوداتها المتكثرة، وعلى علمها بها بعين وجوداتها الفعلية، كما أن علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المنطوية بنحو اتم. بل النفس عند الكمال وبعد الاستكمال تعلم القوى الخارجية فان القوى المشتتة في الآفاق والصياصي كعكوس للقوى المتراكمة في هذه الصيصية التي هي أم القرى. ومن هنا ورد في الآئمة - عليهم السلام - انفسكم في النفوس ، ارواحكم في الآرواح<sup>١</sup>.



## عين في علم النفس بذاتها وقواها وفعالها (١٨)

يع - ومن تلك العيون الغدقة علم النفس بقواها وفعالها.

لما كانت النفس كل قواها كما تقدم في العين السابعة عشرة يجب أن تكون عالمة بجميع قواها ومحالها وآلتها الأولى التي هي الروح البخارية، قد عبر عنها الشيخ في الشفاء بمطيتها الأولى، وقواها ومحالها أيضاً آلتها وكونها كمالاً لجسم آلي شامل للآلات كلها. وبالجملة يجب كونها عالمة بها وبفعالها وهياتها؛ ولا تحتاج في معرفتها إلى علم التشريح، وبما يصدر عنها من الاحالة والهضم والتشكيل والتصوير وغيرها من عجائب الأفعال وغرائب الآثار التي يصدر عنها؛ فهي مشاهدة ومبصرة إياها ببصر ذاتها لا بباصرة أخرى. وينتجر العين إلى عملها بملكاتها المكتسبة التي تحسب عدمية وهي وجودية تتألم بها في الدنيا والآخرة، فنقول:

البحث عن آلات النفس يطلب في الدرس الرابع من كتابنا دروس اتحاد العاقل بمقوله<sup>(١)</sup>.

والفصل الثامن من خامسة نفس الشفاء وهو آخر فصول النفس في بيان الآلات التي للنفس<sup>(٢)</sup>.

ومطلب هذه العين قد برهن في الموضعين من الأسفار: أحدهما في الفصل الأول من الموقف الثالث من ألياته<sup>(٣)</sup>.

وثانيهما في ذيل الفصل الخامس من الباب الثاني من كتاب نفسه<sup>(٤)</sup>.

---

١. دروس اتحاد العاقل بمقوله ، ط ١، ص ٦٧.

٢. الشفاء ، ط ١، ج ١، ص ٣٦٥.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ٣٢.

٤. المصدر، ج ٤، ص ١٥ - ١٧.

قال في الموضع الثاني منها: «الحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الادراكات بجميع المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية. وهذا لا يناقض وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك، وبعضها من باب التحريك لأن القوة العالية لا تفعل الفعل الداني إلا بمتوسط. ألا ترى أن المزاوِل للتحريك المكاني أو الوضعي لا بد وأن يكون قوة سارية في الجسم؛ بخلاف المزاوِل للتحريك الشهوي؛ بل الانتقال الفكري ارفع قدرا من التجسم، وإن المباشر للادراك مطلقا لا بد وأن يكون قوى مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية أشد ارتفاعا وأعلى مقاما، والحسية سببا للمسية منها أدون درجة واشد هبوطا من الجميع. فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة، أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة. وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به. فالغاذية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة سواء كانت نفسا عليحدة، أو قوة من قوى نفس، أو جزء من أجزاء نفس. وكذا اللامسة على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخراطين فإن نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها. أو قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية أو الانسانية أو جزء من أجزائها المعنوية. وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة. فكما أن قوة الإبصار وإن فرض أنها متخالفة الأنواع في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة. فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها أو متفرقة.

مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بينطاسيا. وكذلك النفس الناطقة التي للانسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى أن تلك الآلات هي المبادئ للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط والاستخدام؛ بل النفس هي حس الحواس كلها، والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لأنها ذات مقامات وعوالم ثلاثة: العقل، والخيال، والحس.

أقول: قوله - قدس سره -: «إما تعدد القوى المتخالفة» هذا على مذهب المشاء. وقوله: «أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة» هذا على مذهب الاشراق ومذهبه أيضا. وكذلك قوله: «أو قوة من قوى نفس» هذا على طريقة المشاء. وقوله: «أو جزء من أجزاء



نفس « هذا على طريقته أيضاً.

قوله: «فان نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها» سيأتي تفصيل البحث عن ذلك وبيان في العين الثلاثين.

قوله: «المسمى في لغة اليونان بينطاسيا» أو بفنطاسيا، بالفاء كما في كتاب الفصل بين الروح والنفس تأليف قطا بن لوقا، وفي كثير من كتب القدماء ورسائلهم.

قوله: «بل النفس هي حسّ الحواس» تعبير شريف لطيف، أي النفس كل القوى وحسّ الحواس.

قوله: «وعوالم ثلاثة: العقل، والخيال، والحس» كثيراً ما يبحث عن العالم وآدم على التثليث. بل مطالب الأسفار تدور عليه. وعلى التثليث إيجاد التكوين والمعاني. وكان صاحب الفتوحات المكيّة وفصوص الحكم على ذلك الحكم الحكيم فقال في الفص الصالحى:

«فقام اصل التكوين على التثليث من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق، ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة فلا بد في الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص وحينئذ ينتج لابد من ذلك»<sup>(١)</sup>.

ان النفس الانسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاث: مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال، ومقام الحس والطبيعة. وكل ما يوجد لها من الصفات والأفعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبرائة والتجسم<sup>(٢)</sup>.

وكذا في الفص المحمدي قال على التثليث: «واول الأفراد الثلاثة»، ومازاد على هذه الأوليّة من الأفراد فانه عنها: فكان - عليه السلام - أدل دليل على ربه فانه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم فأشبه الدليل في تثليثه والدليل دليل لنفسه<sup>(٣)</sup>.

والتثليث هي الفردية التي مقابل الزوج وفي الفصين المذكورين بين أن امر الایجاد مطلقاً سواء كان في إيجاد التكوين أو إيجاد المعاني مبنی في نفسه على الفردية.

وذلك التثليث هو الذي ظهر في صورة الفاعل، والقابل، والفعل؛ ولآخر في العلة،

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٢٦٦.

٢. الفصل الخامس من الباب الثامن من نفس الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١١٢.

٣. فصوص الحكم، ط ١، ص ٤٧٢.

والمعلول، والعلية؛ ولآخر في المحب، والمحبوب، والمحبة؛ ولآخر في الذات، والصفة، والاسم؛  
ولآخر في الاله والعبد، والمعبودية، فافهم.

وقال الشيخ العارف المذكور في كتاب الالف: «انظر ياسيدي بعقلك، هل يصح  
نتيجة قط عن واحد؟ لا يصح أبداً. وانما يكون النتيجة بظهور معنى الوجدانية في مرتبتين  
ولكن اكثر الناس ممن لا يعرف، يتخيل ان النتيجة انما هي عن الاثنين وهو باطل وانما هي عن  
الثلاثة وهو الاثنان والفرد، فان الواحد مهما لم يصحب الاثنين لم يكن بينها قوة النتاج  
أصلاً. انظر الأثنى والذكر فما أنتجا إلا بالحركة المخصوصة على الوجه المخصوص ولولا  
ذلك لم يكن النتاج وقد كان الاثنان موجودين ولم تكن ثمة حركة مخصوصة على وجه  
مخصوص، فلم يكن ثمة نتاج فثبت أن الحركة أمر ثالث هو الواحد الفرد».

وانت عند اعمال فكرك الناصع الرصين ترى ان الحركات مطلقا هي آيات الحركة  
الحسية ومظاهرها ومراياها وشئونها؛ وأن الایجاد مطلقا لا يتحقق الا بالتثليث والنكاح  
الساري، فاحتفظ بهذا فانه علق نفيس.

ثم قال صاحب الاسفار في بيان علم النفس بقواها وافعالها ما هذا لفظه: «وبما ينبه  
على ما ذكرناه من أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجود التصرفات اللائقة بكل  
مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية، هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل  
المزاج وحفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغیر من حر، أو برد، أو حركة، أو تعب،  
أو هبوب ریح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية  
كالمخوفات والمبشرات والاندازات وما يجري مجريها.

وكذا ينبغي أن يتأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذياً جزئياً في الحال.  
وكان يجب أن يكون جميع الآلام والمؤذيات الواقعة على الانسان من باب خوف العقابة  
وخطر المال وسوء الآخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مولماً في الحال، لكن التوالي  
باطلة، فعلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والادراكات لسراية قوتها إلى معدن  
الطبيعة فصارت محلاً لهذه العاهات والآلام، وعرضة لهذه البليات والأمراض؛

بل الموت أيضاً وارد عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بقدر الله وليس بوارد على  
محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الآخر، وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة

أقول: قد جعل هذا التنبيه وجهاً ثالثاً من وجوه علم النفس بقواها وافعالها في الموضع الاول المشار اليه اي الاول من ثالث آليات الأسفار حيث قال:

«الثالث أنا تتألم بعرض أو تفرق اتصال يقع في بدننا، والألم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال، أو للخلط المؤدي، أو الكيفية المؤدية صورة أخرى في تلك العضو جزئية؛ أو في النفس كلية، أو في غيرهما؛ بل المدرك في هذا الألم نفس تفرق الإتصال، أو كيفية قائمة بالعضو. نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافي بصورة أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسي فاذن ثبت أن من الأشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق كالعضو حضوري بها»<sup>(٢)</sup>.

قوله: «كالمخوفات والمبشرات»، على هيئة الفاعل مثال للأمور النفسانية.

قوله: «من جهة ورودها إلى هذا العالم»، أي من جهة تعلقها بالبدن وان كانت حادثة بالبدن لا معه. وهذا العالم عالم تفصيل قضائه والتفصيل قدر بفتحيتين؛ قوله - عز من قائل -: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»<sup>(٣)</sup>.

قوله: «ليس بوارد على محل الايمان». وذلك لأن الايمان هو الاقرار والتصديق والتصديق علم والعلم عارٍ عن المادة واحكامها ووعائه كذلك فمحل الايمان هو النفس الناطقة؛ بل اطلاق المحل عليها بضرب من التوسع في التعبير لان العلم والعالم وجود بسيط نوري واحد، كما استوفينا التحقيق في ذلك في كتابنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله.

قوله: «وانما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة»، يعني من جهة ورودها إلى هذا العالم وتعلقها بالبدن. ومن الاشارات اللطيفة الشريفة في المقام هو معنى ورود الموت على الانسان، فيبين بان الموت في الحقيقة وارد على النفس من جهة تعلقها بالبدن لا على النفس من حيث هي فانها لاتموت أبداً قال - صلى الله عليه وآله وسلم -: «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ». وستطلع في العين الرابعة والعشرين على أن ادلة تجرد النفس كلها منتجة نتيجة واحدة وهي أن النفس لاتفسد بفساد البدن، بل تبقى ببقائها الأبدى.

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٧.

٢. المدبر، ج ٢، ص ٢٢.

٣. الحجر: ٢٢.

وان قلت: تفرّق الاتصال شرٌّ وهو امر عديمي، والألم هو ادراك المنافي والإدراك أمر وجودي فكيف التوفيق؟

قلت: سيأتي تحقيق الكلام في الجواب عن هذه الشبهة في هذه العين، فانتظر.  
ثم قال: «ومن الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرها ان الانسان اذا اشتدت حاجته إلى الإحالة، والهضم، والدفع بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه مقصرة عن سائر الأمور الإدراكية وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيها فلا جرم ينقطع عن سائر الأفاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك رجعت النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفاعيل الإدراكية».

أقول: اشتداد الحاجة إلى الحالة، والهضم، والدفع، انها هو في الحقيقة لتصحیح المزاج وهو حبّ البقاء. فيها نقلنا وبيننا دريت أن النفس عالية في دنوها ودانية في علوها؛ ودريت أيضاً انها ثابتة سيالة.

وأما بيانه في الموضع الأول منه فقال: «ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس ذاتها لا بصورة أخرى، كذلك تدرك كثيراً من قواها المدركة والمحركة لا بصورة أخرى ذهنية؛ وبيان ذلك من وجوه:

الاول، أن النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي ويستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلاً قوتها المتفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات، وتركيبها، وتركيب الحدود الوسطى، وهي - لاحتالة - صورة جزئية موجودة في مشهد النفس، حاضرة عندها، متمثلة بين يديها، تقلبها كيف تشاء، وتتصرف فيها بالتقديم والتأخير والجمع والتفريق. وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس إلا صورة شخصية عينية لا أمور كلية ذهنية مبهمّة الوجود. وكذا الآلة التي بها يقع التصرف والترتيب أعني القوة المفكرة.

وكذلك تدرك النفس قواها الخيالية، والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها، وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور وذهابها إلى غير النهاية. فالتنفس إذن تشاهد تلك الامور مبصرة إياها ببصر ذاتها لا بياصرة أخرى».

أقول: المراد من تصرف النفس في بدنها الخاص الشخصي، هو تصرفها الأول العام من حيث إن ذلك البدن مرتبتها النازلة الطبيعية أو غيره كأبدانها البرزخية على ما ستعلم

في العيون الآتية من أن للانسان ابداناً متعددة والتفاوت فيها بالكمال والنقص، وهذا التصرف الأولي العام لا يثنائي تصرفها في غير بدنها أو أبدانها إلى غاية تتصرف في مادة الكائنات من غير أن تصير نفساً لها أو تصير هي ابداناً لها فان التعلق انواع وليس كل تعلق تعلقاً نفسانياً وبدنياً كما يأتي البحث عن ذلك في العيون الآتية سيما العين الرابعة والخمسين منها.

قوله: «في تفصيل الجزئيات وتركيبها»: هذا باعتبار وجود الجزئيات في النفس وإلا فالمتفكرة تدرك الكلّيات.

قوله: «وتركيب المحدود الوسطى»: هذا في البراهين والأشكال الأربعة.

قوله: «متمثلة بين يديها»: التمثل هو أن تكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك كما في سابع نفس الاشارات . يقال: تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله كما في شرح المحقق الطوسي عليه. فقوله: متمثلة بين يديها، يتناول الأمرين أعني المفارق والمادي. وقد بسطنا البحث عن ذلك في بيان العلم العنائي من رسالتنا الفارسية في رد الجبر والتفويض واثبات الامر بين الامرين، الموسومة بخير الأثر في رد الجبر والقدر.

ثم الادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك، والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية كما سيأتي بيانها عن قريب.

قوله: «لأمر كلية ذهنية مبهمة الوجود». الأمور الكلية الذهنية مع انها صور علمية والعلم نور وانكتشاف مبهمة الوجود كإيهام الجنس فإيهامها في قبال الصور الشخصية، فتبصر. وسيأتي زيادة تبصرة في بيان الوجوه الآتية.

قوله: «فالنفس إذن تشاهد الخ»: فالتقوى ومحالها وبالجملة البدن كله نفس صحيفة علمها بانفسها وهكذا جميع الكلمات النورية الوجودية حاضرة باعيانها عند بارئها بمعنى أنها ليست الا شئونه النورية ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

ثم قال - قدس سره -: «الثاني أن ادراك هذه الأمور لو كان بصورة ذهنية مأخوذة عنها لأدركناها على الوجه الكلي، واللازم باطل لأننا نجد من انفسنا أننا ندرك كثيراً من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئي. هذا حال جمهور الناس: واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمساهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبه الأعمال وتصريف أقلامها وكيفية كتابتها؛ وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وإذا بطل الملزوم كان تقيضه حقاً وهو

المطلوب».

أقول: فُسر قوله تصريح أقلامها بصريها؛ وجُعل قوله وكيفية كتابتها عطفًا تفسيريًا لتصريف أقلامها. ولكن الظاهر حمل العبارة على معناها الظاهر أولى إن لم يكن متعيناً ولا حاجة إلى صرف التصريف إلى الصرير، ولا عطف العطف إلى التفسير.

ثم العمدة في المقام هو بيان المراد من قوله: «واهل الكمال منهم يدركون، الخ»، وافاد المتأله السبزواري في بيانه بقوله: «أي يدركون بالعلم الحضورى التركيبى والا فالكل مشتركون في العلم الحضورى البسيطى» ومع ذلك يحتاج إلى تفصيل وتنقيب كما يأتي.

قال: «الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال»، إلى آخر ما نقلناه في بيان التنبيه من الموضع الثانى.

ثم قال: «الرابع، أن من أدرك شيئاً خارجاً عن ذاته وذوات قواه فأنها يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة إياه، وأما تلك الصورة فأنها يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى مطابقة والالزم أن يجتمع في محل واحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد وهو محال».

أقول: وتلك الصورة الحاصلة من الشيء عند النفس مطابقة إياه، هو المعلوم بالذات؛ والشيء الخارج عن ذات النفس هو المعلوم بالعرض، وليس كل ما هو خارج عن ذات النفس بمعلومها بالعرض؛ بل إذا التفتت إليه النفس وتحقق تعلق، وحصلت المواجهة بينهما، فحينئذ كانت الصورة الحاصلة منه عند النفس معلومها بالذات، والشيء الخارج عنها معلومها بالعرض. فراجع في ذلك إلى الدرسين السادس، والحادي عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله<sup>(١)</sup>.

وهذه الصورة الحاضرة لدى النفس هو علمها الحضورى بها عند المشاء أيضاً والالزم اجتماع صور متساوية في الماهية غير متناهية في آن واحد في محل واحد وهو كما ترى.

ثم قال: «الخامس من العرشيات أن النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية، ولا شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلاً طبيعياً فيتوقف - لا محالة - على العلم بتلك الآلات، فلو كان علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة، وهكذا يعود الكلام فاما يدور

١. دروس اتحاد العاقل بمعقوله، ط ١، ص ١٢٥ و ٢٠٩.

أو يتسلسل وهما محالان فبالضرورة، أَوَّلُ علومِ النَّفْسِ هو علمها بذاتها، ثم علمها بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة، وهذان العلمان من العلوم الحضورية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الأفعال الاختيارية الصادرة عنها في خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد والروية وإن كان غير منفك عن العلم والإرادة به لكن الإرادة هاهنا عين العلم؛ وفي غيره من الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها. وأما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فإنها ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها؛ فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة وعلم زائد؛ بل النفس لما كانت في أول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقاً ناشياً عن الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها إلا عليه فاحتفظ بهذا فإنه علق نفيساً.

أقول: إذا كانت النفس في مبدأ فطرتها على النعت الذي وصفها به، وكان فعلها اختيارياً لا طبيعياً كما هو الحق فصدور تلك البنية المعجبة المدهشة وتديرها عنه إنما كانا تحت تدبير الملكوت كسائر الحيوانات والنباتات؛ بل الموجودات كلها. «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»<sup>١</sup>.

قوله: «فيتوقف - لا محالة - على العلم بتلك الآلات»؛ بل على العلم بآليتها أيضاً. قوله: «ثم علمها بقواها وآلاتها»، لأنها في وحدتها كل القوى. ولا يخفى عليك أن علمها بذاتها وبقواها وأفعالها على النحو الذي حرره في الكتاب إنما هو بلحاظ الترتيب الرببي بلا تراخ زمني بينها لأنها حقيقة واحدة ذات مراتب ومظاهر وشئون، جل وعظم شأن بارئها فيها.

قوله: «بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات»، أي لا يكون بالعلم الحسولي؛ بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصورها له بلا صورة مستأنفة. قوله: «فإن هذا ضرب آخر من الإرادة الخ» وهذه الإرادة الرفيعة هي العلم وجوداً أعني إذا رفعنا الإرادة عن هذه النسأة مكاناً غلياً يظهر على صورة العلم وتصير الإرادة عين العلم فأرادته - تعالى - للأشياء عين علمه بها وهما عين ذاته.

وهذا الحكم الحكيم - اعني انتهاء الارادة إلى العلم - حُقق في عدة مواضع من الأسفار، ينبغي لبطل الفحص والتنقيب أن يعتني بها وينظر فيها:

منها في الموضع المذكور: «فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم والارادة لكن الارادة هاهنا عين العلم؛ وفي غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها»<sup>(١)</sup>. وفي هذا الموضع يشير إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود الخ، فتبصر.

ومنها في الفصل السادس من الموقف الرابع من الآلهيات<sup>(٢)</sup> حيث برهن فيه أن كونه تعالى عالماً ومريداً أمر واحد من غير تغاير. وقد صرح بنتيجة التحقيق في آخر الفصل فقال: «فان قد انصرح واتضح أن كونه - تعالى - عالماً ومريداً أمر واحد من غير تغاير لا في الذات، ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الأتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا أمر آخر الخ».

ومنها في الفصل السابع من الموقف المذكور: «كما أن أصل الوجود حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب بالذات، وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر، وفي العرض عرض؛ كذلك قياس سائر الصفات الكمالية للوجود المطلق فان العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن على وزان حقيقة الوجود لأن مرجع العلم والارادة وغيرهما إلى الوجود، إلا أن عقول الجاهير من الاذكياء فضلاً عن غيرهم حازمة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها... الخ»<sup>(٣)</sup>.

ومنها في آخر الفصل المذكور، أن العلم، والارادة، والشوق، والميل في الانسان معنى واحد - وذلك المعنى هو المحبة - يوجد في عوالمه الاربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن: فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الآلهي؛ وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق؛ وإذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل<sup>(٤)</sup>. ثم تصدى لجمع الآراء في تفسير الإرادة وهو كسائر مطالب الكتاب

١. الفصل الأول من الموقف الثالث من الآلهيات، ط ١، ج ٢، ص ٣٣.

٢. المصدر، ج ٢، ص ٧٤.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٧٥. ٤. المصدر، ج ٢، ص ٧٦.



مطلب مفتتم كما ارشد اليه بقوله: «واغتنم واستقم الخ».

ومنها في آخر الفصل الثامن من الموقف المشار اليه حيث قال: «وهيهنا سرّ عظيم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما، وهو انه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه - تعالى - وارادته بمعنى عالميته ومريدته لا بمعنى معلوميته ومريدته فقط. وهذا ما يمكن تحصيله للمواقف بالاصول السالفة»<sup>(١)</sup>.

ومنها في الفصل التاسع من الموقف المذكور وقد تمسك فيه بآيات وأحاديث دالة على أن ارادته - تعالى - للأشياء عين علمه بها وهما عين ذاته - سبحانه -<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا الفصل نقل عن الشيخ من تعليقاته على الشفاء أن كونه - تعالى - عالماً ومريداً أمر واحد<sup>(٣) (٤)</sup>.

قوله: «فذااتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة وعلم زائد»، يعني أن صدور ذلك الجزئي بعينه تصور وعلم للنفس بلا صورة مستأنفة.

وكون هذا الوجه عرشياً هو ما أفاده المثاله السبزواري في التعليقة من انه لأجل معرفة أن الفعل الاختياري ماهو مسبوق بالمبادئ الاربعة من العلم والمشية والارادة والقدرة من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عند المتكلم. وأيضاً لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاته، وانطواء العشق والارادة لها في عشقه وارادته لذاته. وهذا مطلب نفيس، مناط كون النفس فاعلاً بالتجلي للقوى وهو قوله: «فبالضرورة أول علوم النفس».

ثم نقول: هذه الوجوه التي قدمناها في علم النفس بذاتها وقواها وافعالها تامة لا دغدغة فيها؛ وانما الحيرة على الحيرة الكلام في أن كل شخص منا ليس إلا حقيقة واحدة ذات مراتب بحيث ان بدنه هو روحه المتجسد، ويعلم أن هيكله مصنوع روحه تحت تدبير الملكوت، فلم لا يطلع على اعضائه الباطنة ويحتاج في ذلك إلى علم التشريح، ولم لا يعلم كيفية صنعه وتدبيره وتصرفه وسائر احواله وآثاره وافعاله في بنيته؟

ولعمري أن هذه المرحلة عقبة كثود جداً، وقصارى ما يترأى في ذلك بادي النظر

١. المصدر، ج ٣، ص ٨٠.

٢. المصدر، ج ٣، ص ٨٠.

٣. المصدر، ج ٣، ص ٨١.

٤. التعليقات للشيخ الرئيس، ط (مصر)، ص ١٦.

هي ما تقدم من الفرق بين العلم الحضوري البسيط والعلم الحضوري التركيبي وهو لا  
يوجب رفع الحيرة؛ بل يزيد فيه حيرة؛ فأعمل رويتك في ذلك وانظر فيها تتلوه عليك حق  
النظر لعلّي آتيكم منها بقبسٍ :

كلمات أرباب الكمال في قطع هذه العقبة وطبها متفقة على فعلية النفس وكماها؛ فإذا  
كملت فمتى شئت أن علمت تلك الأمور والأحوال؛ بل ما فوقها من حقائق الكلمات  
النورية الأخرى مطلقا علمت بأذن الله - سبحانه - وقد تقدم نقل كلام صاحب الأسفار  
أنفاً من أن أهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور  
وحفظتها وكتبه الأعمال وتصرف أعلامها وكيفية كتابتها.

وفي الفصل السابع من ثالث نفس الأسفار في تحقيق الكلام في القوة المنصورة قد  
انجرّ كلامه في ابطال الشقوق الباطلة والاحتمالات الواردة على تلك القوة إلى ما قال:  
«فلم يبق من الشقوق، والاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان ومشكّلها ومصوّرها  
وغاذيها ومنمّيها ومولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس وفواها المطيعة لإرادة الله  
وحكمته.

وهذه النفس تنقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره؛ ففي بعض الأطوار شأنها  
تصوير المواد والأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام، وفي بعض النشأة  
شأنها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية  
لعالم النور في عالم الظلام، وفي طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات  
والأوهام، وفي نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق والمعاني الإلهية والعلوم  
الربانية»، - إلى أن قال:

«ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حدّ القوة والنقصان إلى حدّ الفعلية والكمال  
لشاهدت بنور البصيرة أنها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها وخدمها لأجل  
أغراض ومصالح حكّمية فيها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة  
أخرى»<sup>(١)</sup>.

وخلاصة ما أفاده أن النفس كسائر الموجودات تحت تدبير المتفرد بالملكوت، وإذا  
بلغت كماها، الممكن عرف ذاتها وشئونها وأفعالها بربها؛ وأن المبدأ الفياض لتعالیه عن هذه

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٢٨ - ٢٩.

التغيرات والتجددات لأبد في كل فعل جسماني من فاعل مزاوِل لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير.

وقد أورد السؤال المذكور أعني تلك المشبهة العويصة في آخر الخامس من الباب الثاني من نفس الأسفار وأجاب عنه بعد تمهيد أصول لا يخلو الاتيان به مع تعليقاتنا عليه عن مزيد بصيرة فيما كنا بصده فنذكر عمدة ما حققه في عدة سطور ثم نتبعه بعض اضافات ايضاحية لنا، فهي مايلي:

«ليس لقائل أن يقول إن التغذي والنمو، لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب أن يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الأعضاء على التفصيل علماً بديهاً وليس كذلك.

والجواب يحتاج إلى تمهيد اصول: منها، أن العلم قد يكون فعلياً وقد يكون انفعالياً، والعلم الفعلي قد يكون سبباً للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به وبالجملته كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول.

ومنها، الوجود يختلف بالسدة والضعف، وغاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهولي والحركة والمقدار والعدد. واسم العلم لا يقع إلا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة وما ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها. وقد علمت منا أيضاً أن الجسمية والامتداد المكاني أو الزماني أمور يتشابه فيها الوجود مع العدم، والوحدة مع الكثرة، والجمعية مع الفرقة؛ وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي والشعوري ويكون مناط المجهولية.

ومنها، أن الشيء قد يكون علماً ولا يكون معلوماً، وقد يكون معلوماً ولا يكون علماً. أي العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم أقوى وأظهر من العلم به، وقد يكون بالعكس. أي الوجود إذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته؛ وإن كانت ذاته علماً بذاته ومعلوماً لذاته كالواجب - تعالى - وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود ههنا علم ولا يكون معلوماً لغيره؛ وإن الوجود إذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهولي الأولى وما يقرب منها فالصورة ههنا أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة ههنا علم والمعلوم ليس بعلم؛ وفي الأول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس علماً به بل بوجه من وجوهه.

إذا تقررت هذه الاصول فنقول: «ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدء لجميع الادراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والإحالة والدفع، لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعليها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة. وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حقاً، ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده، واذا كان وجود المعلول كلاً وجوده لغاية النقص والخسّة كان العلم به كلاً علم به. وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الأول يجهل بأشياء جهلاً هو أشرف من العلم بها».

أقول: قوله: «كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول»، ذلك كما في القول فانها وجودات محضة، فيكون شعورها لذواتها وشعور الواجب لها عين وجودها الذي هو عين ذاتها.

قوله: «ولا يكون معلوماً»، أي لغيره. وقد يكون معلوماً، أي معلوماً بالعرض.  
قوله: «العلم قد يكون ناقص من المعلوم»؛ وقد تقدم كلامه على موازنته في الفصل الاول من الموقف الثاني من أهيات الأسفار المنقول أنفاً من أن كل شيتين يكون بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي، أحدهما عالم بالآخر إلا لما منع من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوباً بالأعدام محتجباً بالغواشي الظلمانية<sup>١</sup>.  
واعلم أنه - قدس سره - أورد هذا التحقيق الذي من مختصاته في موضعين آخرين من الأسفار أيضاً، وكذا في مسفوراته الأخرى كتعليقه على الشفاء<sup>٢</sup>، وشرحه على أصول الكافي أيضاً .

أما الأول من الموضعين فقد قال في الفصل الخامس من القسم الثالث من الجواهر والأعراض من الأسفار<sup>٣</sup> في ردّ الشبهة في أن تفرّق الاتصال يرادف الانفصال وهو عديم فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي؛ بقوله القويم:

«أن الانفصال ونظائره من الأمور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب وشرائط ليست أعداماً صرفة لاحظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود،

١. المصدر، ج ٣، ص ٣٣.

٢. الشفاء بتعليقه صدر المتأهين، ط ١، ص ٦١.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ٤٠ و ٤١.

ولما هيئاتها تحصل في الخارج كسائر الماهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص وقصورات؛ واستصحابها إياها لا لذواتها، فهي من العوارض لا من الذاتيات؛ فهي بانفسها من الشرور بالذات، وكذا العلم بها لأن كل علم متحد مع المعلوم به، ولاجل ذلك صح عدّ الألم من الشرور بالذات.

ومن ههنا يندفع الشبهة التي أوردها بعض المتأخرين على الحكماء حيث حكموا بأن الشرور بالذات هي الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضرورة أن الألم وهو ادراك المنافي شرّاً بالذات والادراك أمر وجودي.

وذلك لأن الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنًا فذهنًا، وإن خارجاً فخارجاً. فكما أن وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج، وكذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام فكذا ادراكات تلك الأعدام أعني حضورها للقوة المدركة. فهذا الحضور والادراك من أفراد العدم بالذات ولهذا يكون الألم شرّاً بالذات وإن كان من افراد الوجود.

والحاصل أن حيثية الوجود في هذه الأمور العدمية التي هي أعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الموجودات مع ماهياتها في الخارج؛ وكذا حكم شرية الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها في كونها متحدتين بالذات متغايرتين بحسب المفهوم كالماهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب.

أقول: وقد أجاب الشيخ عن الشبهة المذكورة في ثالث ثانية نفس الشفاء بقوله: «ولكن ههنا ضرب آخر مما يحسّ مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك، الخ»<sup>(١)</sup>. قوله: «أوردها بعض المتأخرين»؛ هذا البعض هو الملائة جلال الدين الدواني. وحاصل الشبهة أن علة الشيء يجب أن تكون أقوى منه وفيما نحن فيه ليس كذلك لأن تفرق الاتصال امر عديمي، والوجع أمر وجودي.

قوله: «وذلك لان الادراك»؛ اشارة إلى وجه الاندفاع.

قوله: «لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء»؛ فادراك العدم هو نفس

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٠٠.

ذلك انعدم في المقام، فافهم.

قوله: «ان ذهناً فذهناً وان خارجاً فخارجاً»: فالذهني ان كان الادراك حصولياً، والخارجي ان كان الادراك حضورياً، فتبصر.

قوله: «فكما ان وجود الانسان الخ»، يعني أن وجود كل شيء هو عين ذلك الشيء فوجود الانسان عين الانسان الخارجي، ووجود السماء هو عين السماء الخارجي، وكذلك وجودات الأعدام اعيان تلك الأعدام في الخارج. فقوله: فكذا ادراكات تلك الأعدام، أي هي نفس تلك الأعدام.

وقال: في تعليقاته على الشفاء في هذا البحث: يجب أن يعلم فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من النبوت كالعمى والجهل والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الأعدام مما لا بد فيها من قابل، الخ.

وكلامه في التعليقات قريب مما في الموضع المذكور من الأسفار حيث قال: «إن الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرائط ليست أعداماً صرفة لاحظ لها من الوجود؛ بل لها قسط من الوجود، ولماهياتها تحصل في الخارج كسائر الماهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث تنتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص وقصورات واستصحابها اياها لا لذوانها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بأنفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها لأن كل علم تحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صنع عدّ العلم من الشرور بالذات»<sup>(١)</sup>.

ولزيد التوضيح في هذا المطلب المهم راجع إلى الدرس الثاني والعشرين من كتابنا دروس الاتحاد<sup>(٢)</sup>.

قوله: «لا يوجد في غير هذا الكتاب». أقول: هذا وان يوجد في الصحف العرفانية على نحو الايهاء والايجاز، ولكن بيانه مبرهنا واثباته تفصيلاً إنما هو من مختصاته.

وأما الثاني من الموضعين فقد قال في الفصل التاسع والعشرين من الباب الحادي عشر من كتاب النفس<sup>(٣)</sup>: «ان جهنم من سنخ الدنيا واصنافها ومادتها هي تعلق

١. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ٤١.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ١٩٦.

٣. دروس اتحاد العاقل بعمقونه، ط ١، ص ٤٠١ - ٤١٢.

النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا، وصورتها هي صورة الهيئات المولدة والأعدام والنقائص، وإن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة إلا أن صورها الحضورية وحصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء؛ ألا ترى أن تفرق الاتصال مع أنه أمر عديمي لأنه عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال ففيه غاية الألم للحسّ التلامس به لأنه عدم محسوس مشهود للنفس وإذا كان العدم موجوداً كان شراً حقيقياً ويكون ادراكه اللمسي ادراك امرٍ مناف حاصل بنفسه للمدرك لأن العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي والمعلوم بهذا العلم إذا كان عدماً خارجياً كان ذلك العدم مع كونه عدماً أمراً موجوداً فيكون شراً حقيقياً ففيه غاية الألم وغاية الشرية، فافهم هذا فإنه دقيق غامض.

وهذا يندفع شبهة مشهورة وهي أن الألم شرٌّ مع كونه وجودياً لأنه ادراك المنافي والادراك أمر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء أن الشر الحقيقي كما لا ذات له في الخارج؛ بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات»، - إلى أن قال:

«إن صورة جهنم في الآخرة هي صورة الآلام التي أعدام ونقائص حاصلة للنفس. فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلتها، يكون لها الآم شديدة بحسبها، فتلك الآلام باقية فيها إلى أن يزول عنها ادراكها لتلك النقائص، إما بتبدل فطرتها إلى فطرة أدنى وأخس من تلك الفطرة، أو بزوال تلك النقائص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واستغناها بادراك أمور عالية كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهها عنها إلى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة.

والحاصل أن جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم القيامة، فتلك الصورة الجحيمية مشتملة على جميع ما في السماء والأرض من حيث نقائصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها فاتها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة». أقول: وسيأتي في العيون الآتية أيضاً إشارات منا في ذلك يزول بها ما لعلها تخلصك وتخطر ببالك. ومما يفيدك في المقام كلام العلامة القيصري في شرحه على أول القص العيسوي من قصص الحكم للشيخ الأكبر حيث قال: «إن عالم الكون والفساد عين الجحيم كما قال - عليه السلام -: «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ». أو مآله إلى الجحيم عند قيام الساعة،

والسجين مأخوذ من السجن. وانما جعل عالم الكون والفساد سجناً لأن كل من هو فيها مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسائية والقيود الظلمانية، محجوب عن الانوار الروحانية، إلا العارفون الذين قطعوا تعلقاتهم الجسائية، وخلصوا عن القيود الظلمانية، ورفعوا الحجب وتوّر بواطنهم بانوار الروح فخرجوا إلى فضاء عالم القدس، فهم الذين فازوا بالنعيم بعد ورودهم إلى الجحيم كما قال الصادق - عليه السلام - حين قرئ عنده «وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»<sup>١</sup>؛ جزائها وهي خامدة<sup>٢</sup>.

ثم أعمل رويتك البيضاء لفهم أن جهنم من سنخ الدنيا، وأن أصلها ومادتها هي تعلق النفس بأمور الدنيا من حيث هي الدنيا، في قول الوصي - عليه السلام - المروي في البحار عن خصال الصدوق باستاده عن عكرمة عن ابن عباس قال: «قدم يهوديان فسألا أمير المؤمنين - عليه السلام - فقالا: أين تكون الجنة؟ وأين تكون النار؟ قال: أما الجنة ففي السماء، وأما النار ففي الأرض»<sup>٣</sup>. وقد تقدم في العين السابعة حديث جاثليق في ذلك من أن الوصي - عليه السلام - قال: «الدُّنْيَا في الآخرة، والآخرة محيطةٌ بالدُّنْيَا».

وقد أتى بطائفة من الكلام في الحيرة المذكورة صدر الدين القنوي في تفسير فاتحة الكتاب الموسوم بأعجاز البيان في تأويل أم القرآن، بعضها ما يلي:

«لا يشك المتأمل أن ما يدركه من عالم الأجسام الذي هو فيه مركب من جوهر وعرض، أو هيولي وصورة، فالجواهر لا يظهر إلا بالعرض، والعرض لا يكون إلا بالجواهر، كما أن الهولي لا توجد إلا بالصورة، والصورة لا تظهر إلا بالهيولي، ومعقولية الجسم المتعين في البين عبارة عن معنى ما، يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة: الطول، والعرض، والعمق. ثم إن الهولي المجردة عند أهل النظر لا تقبل القسمة عقلاً، وكذلك الصورة مع أنه بحلول الصورة في الهولي صارتا جسماً، وقبلتا القسمة، فانقسم ما كان لذاته غير قابل للقسمة، مع أنه لم يحدث إلا الاجتماع وهو نسبة كسائر النسب، فافهم.

ثم إن الطبيعة التي تولد عنها ما تولد عبارة أيضاً عن مجرد مشتمل على أربعة حقائق، تسمى: حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة، وذلك المعنى يناسب كلاً من هذه الأربعة

١. مريم: ٧٦.

٢. شرح القبصري على فصوص الحكم، ط ١، (إيران)، ص ٣١٥.

٣. بحار الأنوار، ط ١، ج ٣، ص ٢٧٤.



بذاته؛ بل هو عين كل واحدة منها مع تضادها، ومع كونها أعني الطبيعة من حيث هي معنى جامعاً للاربعة المذكورة. وهذه وجميع ما تقدم ذكره، عبارة عن معان مجردة لا يمكن ظهور شيء منها وإدراكه بمفرده، ولا بدون الوجود فان وجود الجميع أيضاً من كونه وجوداً بحتاً لا يتعين بنفسه، ولا يظهر من حيث هو فيدرك. فإذا اجتمع هذه المعاني هو المستلزم لظهورها وإدراكها، والاجتماع نسبة أو حالة لا وجود لها في عينيها، وما ثمة أمر آخر يتعلق به الإدراك وقد تعلق، فما هو؟ وكيف هو؟

وهذه صورتك التي من حيث هي أمكنك إدراك ما تدرك ناتجة عن الأصول المذكور شأنها، وأجلها الطبيعية، فالصور ظهرت عن الطبيعة.

وإذا أمعنت النظر فيما ظهر عنها لم تلفه شيئاً زائداً عليها. ومع أن الذي ظهر ليس غيرها فليست من حيث معقولة كليتها عين ما ظهر، ولم تزد بها ظهر عنها ولم تنتقص ولم تتميز، إذ ليس ثمة غير فتميز عنه، لأن الذي ظهر عنها جزماً ليس غيرها، وهذا ما لا خفاء فيه، فافهم.

وأما روحك الذي تزعم أنه مدير لصورتك، وكل ما يسمّى روحاً فالحديث فيه أبسط وأطول، وسره أخفى وأشكل، وعن كنه ربك فلا تسأل فقد مُنعت الخوض فيه وأويست فلا تطل فسر بعد وألق عصا التسيار، فما بعد العشية من عرا<sup>(١)</sup>.

هذه كانت نبذة من كلمات القنوي في الحيرة نقلناها في المقام؛ وله بسط كلام في الحيرة في تفسير «ولا الضالين» من اعجاز البيان؛ وكذا لابن الفاري في اواخر مصباح الأنس في خواص الإنسان والكامل<sup>(٢)</sup> وإن شئت فراجع وقل رب زدني فيك تحيراً، وارنا الأشياء كما هي، ورب زدني علماً وعملاً والحقني بالصالحين.

ثم إن في كتابنا الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، في البحث عن البرهان السادس من الشفاء في تجرد النفس، تحقيقات أخرى في علم النفس بصفاتها ولوازمها وعوارضها لعلها تجديك في المقام أيضاً، والله سبحانه ولي التوفيق.

١. إعجاز البيان في تأويل أم القرآن للقنوي، ط (حيدر آباد الدكن) ص ٣٧٧. و ط (مصر)، ص ٥٠٦.

٢. مصباح الأنس، ط (إيران)، ص ٢٩٣.



## عين في ان النفس

### تدرك بعض الاشياء بقواها وبعضها بذاتها (١٩)

يُط - من تلك العيون الغزيرة أن النفس تدرك بعض الاشياء بتوسط قواها ومحالها التي هي كأنها آلاتها كادراكها هذا الشخص العنصري الطبيعي، وتدرك بعضها بذاتها كادراكها ذاتها وآلاتها من قواها ومحالها التي هي مرتبها النازلة.

قال المحقق الطوسي في اول شرحه على ثالث الاشارات في النفس في بيان تفسير قولهم في تعريف النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، ما هذا لفظه:

«معناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحياة التي هي التغذي، والنمو، والتوليد، والادراك، والحركة الارادية، والنطق». والمراد ان صدور افاعيل الحياة يتحقق من غير توسط الآلات أيضاً كالنطق أي ادراك الكليات .

والشيخ أوضح معنى (غير توسطها) في الفصل الثاني من نفس الاشارات حول الدليل التجريبي في اثبات وجود النفس كما اشرنا اليه في العين الثالثة بقوله: «بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك الخ». فانه - قدس سره - يريد في هذا الفصل اثبات أن الانسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه.

ويطلب البحث عن ذلك في اثناء الفصل الخامس من الباب الثاني من نفس الأسفار أيضاً<sup>(١)</sup>.

وقد أفاد المثال السبزواري في المقام في تعليقه على الغرر الثاني من الفريدة الأولى من المقصد الرابع من غرر الفرائد، ما هذا لفظه: «في إدراك الإنسان الكليات والجزئيات ثلاثة أقوال: أحدها أن النفس الناطقة تدرك الكليات، وقواها تدرك الجزئيات وبعلاقة مجازية

يسند إدراك الجزئيات إلى النفس كقوله - تعالى - : «يَا هَآمَانُ أَتَىٰ لِيَ صَرْحًا»<sup>(١)</sup>. وهذا سخيّف جداً فإنه بمنزلة أن يُقال: زيد الأكمه الأصم يرى ويسمع لأنّ خادمه سميع بصير.

وثانيها، ما قال بعض المحقّقين من أن النفس تدرك الكلّيات بذاتها، والنفس أيضاً تدرك الجزئيات بآلاتها. وهذا لا يعقل إن كانت القوى مباينة للنفس مباينة عزلة. وقد يوجّه بأنها تدرك الجزئي على وجه كلي كنوع منحصر في شخص فان الباصرة إذا أبصرت صورة شخص أدركت النفس أن في الوجود شخصاً موصوفاً بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا إلى غير ذلك من المخصّصات، كل على وجه كلي. وبالجملّة إحساس القوى للجزئي سبب لتنبّه النفس بكلية المخصّص، وانت عرفت أن ضمّ كلي بكلي لا يفيد الجزئية ولو بألف مخصّص.

وثالثها، أن النفس لها مراتب وشتون كما قال - تعالى - : «لَقَدْ خَلَقْكُمْ أَطْوَارًا»، فمرتبة منها تدرك الكلّيات؛ ومرتبة منها تدرك الصور الجزئية؛ والقوى والآلات وجوه ودرجات والنفس اصل محفوظ فيها وهي مقهورات فانيات في النفس، أو ممسومات بها يظهر منها آثارها، ففعل القوى بالحقيقة فعل النفس بلا شائبة مجاز كما يحكم ذو الوجدان الصحيح أنّه كما يسند إدراك الكلّيات إلى نفسه يسند إدراك الجزئيات إلى نفسه بلا تفاوت»<sup>(٢)</sup>.

وأقول: القول الثالث المذكور هو رأي ذوي الحكمة المتعالية أثبتوه بنور البرهان الصحيح وشهود العرفان الصريح، كما تجده في عدة مواضع من الأسفار مبرهنًا بالإبراهيم الرصينة، منها في الفصل التاسع من الباب الثالث من كتاب النفس المترجم بأن لكل بدن نفساً واحدة، وأن القوى تنشأ منها وهي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها، حيث قال: «فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيًا من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعيّة هي ظلّ الوحدة الإلهية، وهي بذاتها قوة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمنة أيضاً لقوّة حيوانيّة على مراتبها من حدّ التخيل إلى حدّ الاحساس اللمسي وهو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة، وهي أيضاً ذات قوة نباتيّة على مراتبها التي أدناها الغذائية وأعلاها المولّدة، وهي أيضاً ذات قوة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدن الخ»<sup>(٣)</sup>.

وأما القول الثاني المذكور فهو مختار المحقّقين من المشاء. والمراد من بعض المحقّقين

١. غافر: ٣٦.

٢. غرر القرائد بتعليقات المسبزواري، ط الناصري، ص ٢٠٥.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣٢.

هو الخواجة نصير الدين الطوسي حيث قال في شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من اشارات الشيخ في البحث عن الإدراك ما هذا لفظه: ان الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط؛ بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة (ص ٧٦-٧٩ ط الشيخ رضا - ره -). ولا يخفى عليك أن المحقق الطوسي يبين في شرح الإشارات آراء المشاء، ولا يتعرض لما يعتقده كما صرح بذلك في صدر الشرح بقوله: «وأشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما اعتقده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد» فالقول المذكور هو رأي المشاء.

وأما قول صاحب الفرر: «وهذا لا يعقل إن كانت القوى مبائنة للنفس مبائنة عزلة» فمجرد فرض وتصوير، ولم يذهب اليه أحد من المشاء، فانهم صرحوا بأن قوى النفس فروعها، والفرع لا يباين الأصل مبائنة عزلة كالغصن من الشجرة فانه إذا باين الشجر وقطع عنه فهو قضيب ليس بفرع له. قال الشيخ في سادس النمط المذكور: «فهذا الجوهر فيك واحد؛ بل هو أنت عند التحقيق، وله فروع وقوى منبثة في أعضائك» الخ.

تبصرة: عبارة الإشارات المحكية، حرّفت في النسخ المطبوعة هكذا: «وله فروع من قوي» مكان «وله فروع وقوي» زعماً منهم أن «من قوي» بيان للفظ «فروع». والصواب ما حكيناه عن نسختنا المصححة بعرضها على أكثر من عشر نسخ مخطوطة عتيقة كثير منها مصححة أيضاً بالعرض والمقابلة. على أن شرح المحقق الطوسي كالتص على صحة ما حكيناه حيث قال: «وذلك لأن النفس واحدة وقد تصدر عنها أفعال متقابلة - إلى قوله: فاذن هي مبدء لأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة فتلك الأشياء من حيث هي مبادئ، التغيرات قوي، ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن» فأمعن النظر في الحشيتين لكي تصل إلى صحة ما حكيناه.

وأما قول صاحب الفرر: «وقد يوجه بأنها...» فنقول: بل التحقيق أن المدرك مطلقاً سواء كان محسوساً أو غير محسوس معقول كما تحقق البحث عنه في هذه العيون. وقد نصّ على ذلك صاحب الأسفار بقوله الشريف: «ثم أعلم أن كل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الإصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي بواسطة الحسّ بالمحسوس قسماً للمعقول أعني إدراك المجردات بالكلية هذا»<sup>(١)</sup>. فكل محسوس هو

أعلم أن تكميل البحث عن موضوع هذه العين مبيت على تنقيب الفصل المذكور من الاشارات في الإدراك مع شرح المحقق الطوسي عليه؛ وكذلك على تنقيب الفصدين الرابع والخامس من الباب الخامس من نفس الأسفار، والأول في بيان أن النفس كل القوى، والثاني في رفع ما قيل في أن النفس لا تدرك الجزئيات. ولنا تعليقات تحقيقية بالتفصيل على كل واحد منها كأنها تعدّ شرحاً كاملاً عليها.

ومن أفادات المحقق الطوسي في شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الاشارات «أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط؛ بل كونه حاضراً عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً مرتين فإن المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس».

ومنها - أعني ومن افادات المحقق الطوسي - قوله أيضاً: «فهم كثير من المتأخرين في الفلسفة من قولهم: «النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة، والمعقولات بذاتها» أن مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس؛ وشنعوا عليهم بأنهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات، وطولوا الكلام في ذلك، وجملة اعتراضاتهم وتنشيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء».

أقول: ومن سوء فهمهم هذا ونحوه ذهبوا إلى أن النفس في شخص واحد ليست واحدة؛ بل في البدن الشخصي نفوس عدة: بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية. وهذا الوهم الموهون ألزم المحققين من الفلاسفة الإلهية باقامة البرهانا على ردهم. وبالاحتجاج على وحدة النفس؛ كما أن الفصل العاشر من الباب الخامس من نفس المباحث الشرقية للمفخر مترجم في ذلك حيث قال: «الفصل العاشر من احتجاج القدماء على وحدة النفس». ونقل دليلهم في ذلك كما ترى: وأما المكثرون للنفس - أي القائلون بأن النفس كثيرة ليست بواحدة - فقد احتجوا بأن قالوا: «نجد النبات وله النفس الغذائية، والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية؛ فلما رأينا النفس النباتية مع عدم النفس الحساسة، والنفس الحساسة مع عدم النفس انشائية علمنا أنها أمور متغايرة، إذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها إلا عند حصول كلها بالأسر ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الأخرى تم رأيناها مجتمعة في الإنسان

علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد»<sup>١</sup>.

أقول: لا يخفى عليك وهن ما احتجوا به بظاھرہ فان حصول النفس الغذائية في النبات وعدم النفس الحيوانية فيه، وكذا حصول النفس الغذائية والحسية في الحيوانات وعدم النفس الناطقة فيها، وتغاير كل واحدة منها عن الأخرى واستغنائها كذلك، ثم اجتماعها في الإنسان، كيف تدل على اجتماعها في الإنسان متكثرة متغايرة. نعم، إنها مجتمعة في الإنسان من حيث إن الشيء في سيره التكاملي ما لم يستوف جميع كمالات ما دونه لا يعتلي إلى ما فوقها لبطلان الطفرة؛ فهو واجدها بوحدة الجمعية وهويته الشخصية فهي كلها فروع اصل فارد؛ بل شئونها، ولذلك يسند جميع أفعالها مطلقا إلى أُنانية واحدة وشخصية فاردة.

ومما يجب هيهنا التنبيه على أن القول به سُخف، هو اسناد صاحب المباحث ما أسند إلى الشيخ الرئيس في ادراك الجزئيات فإنه قال في الفصل المذكور المترجم في احتجاج القدماء على وحدة النفس ما هذا لفظه:

«اعلم أنا قد بينا أن نفس الإنسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله أن ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة؛ وبالجملّة فعلم الإنسان بوجوده ووحدة علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان؟ بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية أحوالها من الحدوث والقدم؛ ولكن القدماء لما فرقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى، ونسبوا كل واحد منها إلى قوة أخرى، احتاجوا إلى بيان أن في جملتها شيئاً هو كالأصل والمبدء، وأن سائر القوى كالتوابع والفروع».

أقول: قوله إلى هيهنا في تحرير محل النزاع وفعل القدماء لانزاع فيه، وإنما قال بعد ذلك: «فلنذكر المذاهب المقولة في هذا الباب، ولنذكر دليل كل فرقة: فذهب بعضهم إلى أن النفس واحدة، وهم على قسمين: فمنهم من قال: النفس تفعل كل الأفاعيل بذاتها، لكن بواسطة الآلات المختلفة، وهذا هو الحق عندنا على ما مضى.

ومنهم من قال: النفس مبدء لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ. ومنهم من قال: النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفوس عدة، بعضها حساسة، وبعضها مفكرة، وبعضها شهوانية، وبعضها غضبية».

١. المباحث للفخر الرازي، ط (حيدر آباد الدكن)، ج ٢، ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

أقول: غرضنا من نقل كلامه هو ما أسند إلى الشيخ من أن القوى النفسانية كلها جسيانية، وأن كل قوة خاصة يصدر عنها فعل خاص. وأما كون القوى كلها جسيانية عند الشيخ فسيأتي البحث عنها والتحقيق فيها في العيون الآتية. وأما ما جعل قول الشيخ في قبال القول الأول فهو بمعزل عن التحقيق وذلك لأن مفاده إن كان النفس مبدء تلك القوى ويصدر عنه الأفاعيل بواسطتها فهو القول الأول وهو قول الشيخ في صحفه الحكمية كالفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات في البحث عن الإدراك، والفصل الرابع من المقالة الأولى من نفس الشفاء في أن اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها، وغيرها من كلماته السامية الناصّة على ذلك. ثم إن كون النفس مبدءاً لها ليس بمعنى أنها أمرة لها ممتازة عنها امتياز بينوتية، وهي مؤتمرة عنها ممتازة كذلك كأحاد دائرة جمع مثلاً. فانه محال أن يتحقق وحدة شخصية بانضمام آحاد كذلك بعضها ببعض، ومثل الشيخ أجل شأننا بمراتب ومراحل من أن يخفي عليه أمثال هذه المسائل.

والعجب أن صاحب المباحث بعد الفصلين من الفصل المذكور وهو الفصل الأول من الباب السادس من نفس المباحث في خواص النفس الانسانية ذكر فيه عشر خواص، كلها منقولة من الفصل الأول من خامسة نفس الشفاء؛ ثم نقل الخاصية العاشرة منها في المباحث هكذا: «ومنها شرح العقل النظري والعقل العملي؛ قال الشيخ: للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك بما ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيراً أو شراً ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل» - إلى آخر ما نقل كلام الشيخ<sup>١</sup>. ثم قال بعد نقل كلامه ما هذا لفظه: «أقول هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بأن النفس تدرك الجزئيات فان التروّي في أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا يمكن إلا بعد إدراك هذا الفعل. وأيضاً فلأن القياس الذي ينتج أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا بد وأن يكون موضوع صفراء شخصياً، ولا بد وأن يكون كبراه كلياً، ولا يمكنه عمل القياس إلا بعد العلم بالصغرى والكبرى فإذا هاهنا شيء عالم بالكليات والجزئيات معاً». انتهى

أقول: هذا كلام حق في حق الشيخ بأن هاهنا شيئاً وهو النفس الإنسانية عالم بالكليات والجزئيات إلا أن ادراك الجزئيات معدّات للوصول إلى الكليات، والنفس تدرك

١. المباحث للفخر الرازي، ط (حيدر آباد الدكن)، ج ٢، ص ٤١٢.



الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة قواها وهي المدركة مطلقاً وهي مبدء افاعيل قواها يصدر عنها افعالها في الحقيقة بها أي النفس هي فاعلها واقعاً.

تبصرة: في بيان الآلة والواسطة. يعبرون عن القوى النفسانية نارة بالآلات، وأخرى بالوسائط. فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه. والواسطة هي معلول تصير هي علة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة، والواسطة علة قريبة. فكل آلة واسطة ولا ينعكس فتكون الواسطة أعم مطلقاً. هذا ما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على الفصل التاسع عشر من النمط الأول من الإشارات<sup>(١)</sup> في بيان كيفية تعلق الهولي والصورة. وفي صدر المنطق منه في بيان أن المنطق آلة قانونية تعصم الانسان مراعاتها عن أن يضل في فكره<sup>(٢)</sup>. وما أفاده المحقق الطوسي هو استفاد من كلام الشيخ في الخامس من ثالثة نفس الشفاء المترجم في اختلاف المذاهب في الرؤية حيث قال: «فنقول: لا يخلوا لهواء حيثئذ إما أن يكون آلة وإما أن يكون واسطة» - إلى أن قال: «وأما إذا لم يجعل ذلك آلة بل واسطة تنفعل أولاً من البصر ثم يستتم كونها واسطة فبالحرى أن نتأمل - الخ»<sup>(٣)</sup>.

إذا علمت الفرق بينهما عرفت أن اطلاق الواسطة على القوى النفسانية أولى من الآلة لأن القوى معلولاتها وشئونها وعلل ما تصدر عنها كما تقول إن الأرواح والعقول والمكمل وسائط فيض الحق سبحانه وإن كان علة العلل والفيض على الاطلاق هو الله - تعالى شأنه -.

تتمة: بما قدّمنا علم أن المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الإدراكات هو النفس وحدها. ونقل الفخر الرازي في المباحث المشرقية في ذلك عدة براهين، ومباحث أخرى، فان شئت فراجع إليه<sup>(٤)</sup>.

١. الإشارات، ط (الشيخ رضا) ص ٢٦.

٢. المصدر، ص ٥.

٣. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣١٩.

٤. المباحث، ط (حيدر آباد الدكن)، ج ٢، ص ٣٣١ - ٣٣٨.

أن يعلم أن استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم، إلى آخر ما حرّر وأفاد وحقق<sup>(١)</sup>

وكان الاستاذ الآيه العلم المحقق الجامع العلامة الرفيعي - رفع الله تعالى مقاماته - بعد تقرير ما في المقام يقول: «فانظر إلى عظمة هذا البطل العلمي في الدورة الاسلامية - يعني به صاحب الاسفار».

وبالجملة بهذا التحقيق العرشي يعلم أن تلك الشبهة مدفوعة رأساً والتفوه به قول وإي ناش عن رأي فائل.

ثم إن صاحب الاسفار في الفصل الخامس من الباب المذكور بحث عن تحديد الغذاء - إلى أن قال: «إن التغذي والنمو يتّان بامور ثلاثة ولكن لم يصرّح بمختاره المحقق بأن الغذاء لا يصير جزءاً للمغتذي؛ بل يكون معداً لافاضة ما يبقى أو يستكمل به مقدار الشخص من القوة النفسانية.

وصرّح به في مواضع أخرى منها ما اشّرنا إليه آنفاً، ومنها ما قاله في الفصل الخامس من القسم الثالث من الجواهر والأعراض من الاسفار من أن التحقيق عندنا أن التغذية والتنمية ليستا مستلزميتين لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجي في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم النفس<sup>(٢)</sup>.

وراجع في ذلك إلى النكته ٢١٧ من نكاتنا وإلى أسرار الآيات للمولى صدرء<sup>(٣)</sup>.

وإذا رزقت فهم تلك الأسرار المكنونة فانت اليقين بأن معاد الإنسان روحاني وجسماني معاً مع وحدته الشخصية، كما أنه في هذه النسأة العنصرية روحاني وجسماني معاً. وتلك الوحدة لا تنفك عنه في عالم من العوالم بل ليس الا وحدته الشخصية وبدنه مرتبته النازلة فيها مطلقاً فافهم وتبصر. وسيأتي مزيد ايضاح عن المعادين في العين التاسعة والخمسين.

وتدبر في معية البدن وتبعيته لنفسه في مراتب كمالات النفس، هذه اللمعة النورية الساطعة من بطنان عرش التحقيق لكي تعلم أن للنفس ابداناً طويلة والامتياز بينها بالكمال

١. الاسفار، ط ١، ج ٤، ص ٢٠.

٢. الاسفار، ج ٩، ص ٤٩.

٣. أسرار الآيات، الجزء الثاني، ط ١، ص ٦١ - ٦٢.

## ١ عين في ان الغذاء

### معدّ النفس لأن تصنع بدنها باذن بارئها (٢٠)

ك - ومن صفوة تلك العيون أن الغذاء المادّي معدّ للنفس لصنعها بدنها، لا أن الغذاء يقع بدل ما يتحلل في بدنها من حيث إنّه بدنها مطلقاً. وبالجملّة إن الغذاء معدّ للنفس في تحصيل البدن ولا يصير هذا الغذاء المادّي جزءاً للمفتذي أصلاً. وهذا كلام كامل بعيد الغرور به يدفع شبهة الأكل والمأكول من حيث أن الغذاء الجسماني لا يصير بدن الانسان من حيث هو بدنه فلا يؤكل ذلك البدن ولا يدفن في التراب مثلاً ولا يلقي في البحر مثلاً؛ بل ذلك البدن مع النفس حينما كانت فهو اشرف من أن يتصرفه المادة الطبيعية. أو يأكله حيوان حتى يقال اذا اكله حيوان صار جزءاً من بدنه؛ إلى آخر ما تفوهوا في بيان الشبهة. وهذه الدقيقة يُعلم أيضاً سرّ صحّة المعاد الجسماني، وكما قد اسرنا في سائر مسفوراتنا أن العقل والنقل متعاضان في أن معاد الانسان جسماني بلا دغدغة غاية الأمر يجب أن تصل إلى فهم هذا السر وترزق ما في مأدبة العلوم الآلية من معاني البدن والجسم، وكون الغذاء مع أن ضروره سدنة الاسم الباقي من معدات المفتذي، وكون الأبدان متفاوتة طوياً والتفاوت بالنقص والكمال أي البدن الأخروي هو الدنيوي بعينه وبشخصه والامتياز بينهما ليس إلا بالكمال والنقص ولا يسلمخ النفس عن بدنها العنصري أو البرزخي أو العقلي على مراتبها بحسب مراتب كمالات النفس في النشآت الثلاث.

ولا بد لك في نيل هذه الدقائق النورية من استاذ كامل يرشدك إلى الرشاد ويوصلك إلى المراد.

والبحث عن أن الغذاء معدّ للنفس في الصنع المذكور يطلب في الفصل الثالث من الباب الثالث من نفس الأسفار حيث يقول - قدس سرّه الشريف - والتحقيق يحتاج إلى نعط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه اسماع الأنام، والاشارة إليه ان كل جسم طبيعي او نفساني واحد بالفعل - إلى قوله: «فليس معنى التغذية عندنا مداخله الجسم المسمّى بالغذاء للجسم المفتذي بدلاً لما يتحلل - إلى قوله: ومما يجب

والنقص، وهي تما بزغت في الافق الأعلى من الحكمة المتعالية حيث قال مصنفها القدوسي في الفصل الرابع من الباب التاسع من كتاب النفس في كفيات ارتقاء المدركات من أدنى المنازل إلى أعلاها، ما هذا لفظه:

«وَمَا يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْإِنْسَانَ هِيَهْنَا مَجْمُوعَ النَّفْسِ وَالْبَدَنِ وَهِيَ مَعَ اخْتِلَافِهَا فِي الْمَنْزِلَةِ مَوْجُودَانِ بَوْجُودٍ وَاحِدٍ فَكَأَنَّهَا شَيْءٌ وَاحِدٌ ذُو طَرَفَيْنِ: أَحَدُهُمَا مُتَبَدِّلٌ دَائِرٌ فَإِنَّهُ هُوَ كَالْفَرْعِ، وَالْآخَرُ ثَابِتٌ بَاقٍ وَهُوَ كَالْأَصْلِ. وَكُلُّمَا كَمَلَتْ النَّفْسُ فِي وَجُودِهَا صَارَ الْبَدَنُ أَصْفَى وَالطُّفْ، وَصَارَ أَشَدَّ اتِّصَالًا بِالنَّفْسِ وَصَارَ الْإِتِّحَادُ بَيْنَهُمَا أَقْوَى وَأَشَدَّ حَتَّى إِذَا وَقَعَ الْوُجُودُ الْعَقْلِيُّ صَارَ شَيْئًا وَاحِدًا بِلَا مَفَانَرَةٍ. وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا ظَنَّهُ الْجُمْهُورُ أَنَّ النَّفْسَ عِنْدَ تَبَدُّلِ وَجُودِهَا الدُّنْيَوِيِّ إِلَى وَجُودِهَا الْآخِرِيِّ يَنْسَلِخُ عَنِ بَدَنِهِ وَيَصِيرُ كَعَرِيَانٍ يَطْرَحُ نَوْبَهُ، وَذَلِكَ لَظَنِّهِمْ أَنَّ الْبَدَنَ الطَّبِيعِيَّ الَّذِي تَدَبَّرُهُ وَتَتَصَرَّفُ فِيهِ تَدَبِيرًا ذَاتِيًّا وَتَصَرَّفًا أَوْلِيًّا هَذِهِ الْجَنَّةُ الْجَمَادِيَّةُ الَّتِي يَطْرَحُ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ بَلْ هَذِهِ الْجَنَّةُ الْمِيْتَةُ خَارِجَةٌ عَنِ مَوْضُوعِ التَّصَرُّفِ وَالتَّدَبُّيرِ وَأَمَّا هُوَ كَتَّقُلٍ وَدُرْدِيٍّ يَقَعُ مَدْفُوعًا عَنِ فِعْلِ الطَّبِيعَةِ كَالْأَوْسَاحِ وَمَا يَجْرِي بِجَرِيهَا، أَوْ كَالْأَشْعَارِ وَالْأَوْبَارِ وَالْقُرُونِ وَالْإِظْلَافِ مِمَّا تَحْصُلُهُ الطَّبِيعَةُ خَارِجًا عَنِ ذَاتِهَا لِأَغْرَاضٍ خَارِجِيَّةٍ كَالدَّارِ بَنِيهَا الْإِنْسَانُ لَا لِأَصْلِ الْوُجُودِ بَلْ لِدَفْعِ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ وَسَائِرِ مَا لَا يُمْكِنُ التَّعِيشُ بِدُونِهَا فِي هَذَا الْعَالَمِ مَعَ أَنَّهَا لَا تَسْرِي فِيهَا الْحَيَاةُ الْإِنْسَانِيَّةُ؛ فَالْبَدَنُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الَّذِي يَكُونُ سَرِيَانِ نَوْرِ الْحُسْنِ وَالْحَيَاةِ فِيهِ بِالذَّاتِ لَا بِالْعَرَضِ، وَنَسَبَتُهُ إِلَى النَّفْسِ نَسَبَةٌ الضَّوِّ إِلَى الشَّمْسِ؛ وَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْجَنَّةُ السَّافِطَةُ مِمَّا سَرَتْ فِيهِ قُوَّةُ الْحَيَاةِ بِالذَّاتِ لَا كَالظَّرْفِ وَالْوَعَاءِ لَمَا بَقِيَتْ مَطْرُوحَةً مَنَهْدَةً كَالدَّارِ الَّتِي خَرِبَتْ لَا رَتْحًا لَهَا صَاحِبُهَا مِنْهَا»<sup>(١)</sup>.

أقول: كلمة المدركات من قوله في أول الفصل حيث قال: «فصل في كيفية ارتقاء المدركات من أدنى المنازل إلى أعلاها» هي بالفتح على ممشي المشاء لأنهم ذهبوا إلى تفسير النفس المعنى المدرك، وتجريدها إياه على مراتبه الأربع من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل؛ وبالكسر على مشرب التحقيق من اعتلاء وجود النفس بالأدراك وارتقاءها الوجودي، واتحادها بنور العلم من درجة إلى أخرى وإنشائها ومظهريتها ومُظهريتها في مراتبها النورية وأطوارها الوجودية حتى تصير كوناً جامعاً.

## عين في ان نفس الحيوان مجردة تجرداً غير تام (٢١)

كل ومن شعب تلك العيون أن الحيوان له نفس مجردة ضرباً من التجرد غير تام أي له تجرد برزخي خيالي دون تجرد كلي انساني.

قال الدواني في شرح الهيكل الثاني من هياكل النور للسهروردي: «ان للحيوانات عند السهروردي نفوساً مجردة، كما هو مذهب الأوائل».

أقول: الظاهر أنهم كانوا قائلين بتجرد نفوسها هذا التجرد الخيالي البرزخي، وسيأتي البحث عن تجردها عندهم. وهذا البحث وإن كان خارجاً من جهة عن القصد، ولكنه يعين في البحث عن تجرد النفس الناطقة تجرداً غير تام أي تجرد القوة الخيالية.

الفصل الثاني من الباب الثاني من نفس الاسفار يحفل عدّة براهين في بيان تجرد النفس الحيوانية<sup>(١)</sup>.

قال في الفصل الخامس من الباب التاسع من نفس الاسفار: «قد علمت فيما سبق من طريقتنا أن نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لأن ذواتها لها ليست لغيرها، وكل ما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مرّ في مباحث العلم. ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية إذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص»<sup>(٢)</sup>.

قوله: «قد علمت فيما سبق»، ناظر إلى الفصل الثاني من الباب الثاني من نفس الاسفار المذكور آنفاً..

تبصرة في التمييز بين الخيال الحيواني والخيال الإنساني: لما كان الوهم في الحيوان

١. المصدر، ج ٤، ص ٩.

٢. المصدر، ج ٤، ص ١٢٥.

رئيس قواه كلها، كان إدراك الحيوان مطلقاً وهمانياً فإبصاره إبصار وهماني، ولمسه إدراك وهماني، وخیاله إدراك وهماني وهكذا سائر ادراكاته؛ كما أن الإنسان لما كان العقل رئيس قواه كلها، كان إدراكه مطلقاً عقلياً فإبصاره إبصار عقلي، وكذا لمسه إدراك عقلائي، وخیاله إدراك عقلائي وهكذا سائر ادراكاته؛ فالتمييز بين الخيال الحيواني وبين الخيال الإنساني أن الأول وهماني والثاني عقلائي. ولم يكن الإنسان إدراكاته مطلقاً عقلائية تنتقل من إدراك الحواس إلى الحقائق المرسلة العقلية إما بالفكر والنظر، وإما بالحدس، وإما بالشهود الصريح، بخلاف الحيوان، فتبصر.

تقدم في العيون السالفة الإشارة إلى أن الشيخ الرئيس كان في أول الأمر ينكر تجرد النفس الحيوانية ثم اعترف به كما كان ينكر اتحاد العاقل بمعقوله ثم اعترف به، وكما كان ينكر الكيمياء ثم اعترف به كما قال العلامة الشيخ البهائي في كشكوله: «والشيخ الرئيس بعدما تصدى لأبطال الكيمياء في كتاب الشفاء ألف في صحتها رسالة سماها حقائق الإلهاد». وبالجملة قال الشيخ - رضوان الله تعالى عليه - في المباحثات: «إن الصور والتمثيلات ليس المدرك لها جماً أو جسمانياً، وأقام البرهان على ذلك»، وقال بعد إقامة البرهان: «فأذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس إلا أن المشكل أنه كيف يرسم الأشباح الخيالية في النفس» - إلى أن قال في آخر الفصل: «وهذا وامثاله يوقع في النفس أن نفس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي وأنه هو الواحد بعينه المشعور به واحد، وأنه هو الشاعر الباقي، وأن هذه الجسمانيات آلات متبدلة عليه». وقد نقل عبارته عن المباحثات الفخر الرازي في المباحث المشرقية<sup>(١)</sup> وصدر المتأليهن في نفس الأسفار.

تبصرة أخرى في أن الحيوان هل هو ذو نفس ناطقة كالإنسان وقد قال الله - سبحانه - : «أَنطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلُّ شَيْءٍ»<sup>(٢)</sup> أم لا؟ تأتي في ذلك الأمر بعدة أقوال من مشايخ العلم والتحقيق، حتى يتضح حق الإيضاح، فهي ما يلي:

الف - قال العارف القيصري في آخر التنبيه الأول من الفصل الرابع من فصول شرحه على فصوص الحكم: «ولا تظن أن مبدء النطق الذي هو النفس الناطقة ليس

١. المباحث المشرقية، ط (حيدر آباد الدكن)، ج ٢، ص ٣٣٧.

٢. فصلت: ٢٢.

للحيوان لينضم معه فيصير الحيوان به انساناً؛ مع أنه غير صالح للفصلية لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج، بل هذا المبدء مع كل شيء حتى الجهاد أيضاً فان لكل شيء نصيباً من عالم الملكوت والجبروت. وقد جاء ما يؤيد ذلك من معدن الرسالة المشاهد للأشياء بحقائقها - صلوات الله عليه - مثل تكلم الحيوانات والجهادات معه. وقال - تعالى - : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»<sup>(١)</sup>. وظهور النطق لكل أحد بحسب العادة والسنة الإلهية موقوف على اعتدال المزاج الإنساني؛ وأما الكمل فلا لكونهم مطلعين على بواطن الأشياء مدركين لكلامها. وما قال المتأخرون بأن المراد بالنطق هو ادراك الكليات لا التكلم مع كونه مخالفاً لوضع اللغة، لا يفيدهم لأنه موقوف على أن الناطقة المجردة للإنسان فقط، ولا دليل لهم على ذلك ولا شعور لهم على أن الحيوانات ليس لهم إدراك كلي، والجهل بالشيء لا ينافي وجوده، وأمعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب أن يكون لها إدراكات كلية. وأيضاً لا يمكن إدراك الجزئي بدون كليه إذ الجزئي هو الكلي مع الشخص والله الهادي»<sup>(٢)</sup>.

أقول: قوله: «وظهور النطق لكل أحد...» جواب عن سؤال مقدر. أي إذا كان الموجود موجوداً إنسانياً ظهر تكلمه لكل أحد من الناس وإن لم يكن من الكمل، أما إذا لم يكن الموجود انساناً فلم يظهر تكلمه لكل أحد بل للمكملين.

وهكذا قال القيصري في الفص الشيشي: «إن الحيوان مشترك بين الإنسان وغيره، ولا يقال إن حقيقة الإنسان هي الحيوان؛ بل هي الناطق أو ما يحصل منها فان الناطق وان كان مفهومه ماله النطق لكن الشيء في الخارج هو الحيوان الظاهر في صورة الإنسان فالناطق هو الإنسان»<sup>(٣)</sup>.

أقول: يعني أن مفهوم الناطق وإن كان ماله النطق، وماله النطق أي الشيء الذي له النطق أعم من يكون حيواناً أو غير حيوان لأن الشيء أعم، لكن في الخارج هذا الشيء الذي له النطق هو الحيوان الظاهر في صورة الإنسان، لا أن الحيوان يكون مأخوذاً بنحو التعيين في مفهوم ماله النطق.

١. الإسراء: ٤٤.

٢. شرح القيصري فصوص الحكم، ط (إيران) الناصري، ص ٢٥.

٣. المصدر، ص ١١٦.

وهكذا قال في الفصل الإسحقى في بيان قول الشيخ الأكبر: «فالكل عارف بخلاقه كشفاً وإيضاح برهان» ما هذا لفظه: «ولما كان جميع الموجودات حياً عالماً بربه عند اهل الكشف والشهود قال: «فالكل عارف بخلاقه»: وقوله: «كشفاً»، أي الكل يعرفون ربهم بالكشف الحاصل لروحانيتهم عند الفطرة الأولى ونحن علمناه كشفاً. ولما كان الكشف حجة لصاحبه دون غيره، قال: «وايضاح برهان»، أي علمناه برهاناً صريحاً أيضاً. والمراد بالبرهان ما يعطيه العقل المنور والشرع المطهر من الأدلة:

منها قوله: سُبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ<sup>(١)</sup>. وقوله: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ». والتسبيح لا يكون إلا بعد المعرفة بأن له رباً يربه صاحب كمالات منزهاً عن النقائص الكونية، فنبه بعرفانهم وبعدم عرفان الثقلين لأن الخطاب للأمة، وهو - عليه السلام - مبعوث اليهما، فالجن أيضاً داخل في قوله: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»<sup>(٢)</sup>. وأيضاً الجن لا مدخل لهم في غيوب الموجودات لاحتجابهم عن الحقائق كما قال: «فَلَمَّا خُرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ»<sup>(٣)</sup>.

ومنها ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري قال كان النبي (ص) يقول: «إِذَا وُضِعَتِ الْجَنَازَةُ فَأَحْتَمَلَهَا الرُّجَالُ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ فَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً قَالَتْ أَهْلُهَا قَدَمُونِي قَدَمُونِي. وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ صَالِحَةٍ قَالَتْ أَهْلُهَا يَا وَيْلَهَا إِلَى أَيْنَ تَذْهَبُونَ بِهَا؟ يَسْمَعُ صَوْتَهَا كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا الْإِنْسَانَ وَلَوْ سَمِعَ الْإِنْسَانُ لَصَعِقَ».

وروى الترمذي عن أبي امامة أن رسول الله قال: «فَضَّلُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ». ثم قال رسول الله (ص): «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَأَهْلَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَتَّى النَّمْلَةُ فِي جُحْرِهَا، وَحَتَّى الْحَوْتَ فِي الْمَاءِ لَيُصَلُّونَ عَلَى مُعَلَّمِي النَّاسِ الْخَبَرِ».

وروى ابو داود والترمذي في باب فضيلة العلم عن أبي الدرداء في حديث طويل: «وَأَنَّ الْعَالَمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَيَّتَانِ فِي الْمَاءِ».

وعن سهل بن سعد - رضي الله عنه - قال: «فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص): «مَأْمِنٌ مُسْلِمٌ

١. اخبر: ٢.

٢. الإسراء: ٤٥.

٣. السبا: ١٥.



يَلْبِي إِلَّا لَبِي مَنْ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ مِنْ حَجَرٍ أَوْ شَجَرٍ أَوْ مَذَرٍ  
حَتَّى يَنْقَطِعَ الْأَرْضُ مِنْ هَهُنَا وَهَهُنَا». لذلك كانت البدن التي جعلها النبي (ص)  
قرباناً يزدلف كل منها إليه (ص) ليكون أول ما يتقرب به بين يديه.

والعقل وإن كان محجوباً عن هذا الطور لكنه إذا تنور بالنور الإلهي وعرف سريان  
وجوده في جميع الموجودات يعلم أن لكل منها نفساً ناطقة عالمة سامعة هي نصيبه من العالم  
الملكوئي كما قال تعالى: «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>١</sup>. وبحسب كثرة وجوه الإمكانيات تبعد  
عن الحق وتغفل عن عالمه النوري فتحجب فيحصل لها الرين، وبحسب قلتها تقرب منه  
وتستفيض منه الكمالات وتنور بأنواره. ولانسك أن البسائط أقرب إليه من المركبات ثم  
المعادن ثم النبات ثم الحيوان؛ فيصح عنده أيضاً أن الكل عارف بالله منقاد لديه مطلع لما  
يفيض عليه ويمرّ منه على ما دونه»<sup>٢</sup>.

ب - قال المحقق الدواني في شرح الهيكل الثاني من هياكل النور للسهروردي في  
اثبات تجرد النفس بدليل تحلل البدن وسيلانه، ودوام الجوهر المدرك، ما هذا لفظه:  
«ثم لا يذهب عليك أن المصنف (يعني به الشيخ العارف السهروردي) أشار في غير  
هذا الكتاب إلى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية، إذ لو لم يكن لها نفس  
باقية لكان الفرس يتبدل كل حين، والحدس الصائب يحكم بخلافه؛ وبأن الفرس يشعر بذاته  
مستمراً مع تبدل بدنه، ولذلك يتذكر ما أحسه من قبل. وللحيوانات أيضاً عنده نفوس مجردة  
كما هو مذهب الأوائل. وبعضهم أبتوا في الجهادات أيضاً، واعلم أن بقاء الذات في الحيوانات  
ظاهر كما في الإنسان، وقد صرح الشيخ في جواب أسئلة بهمنيار، بصعوبة التفرقة بين  
الإنسان وبينها في هذا الحكم؛ وأما في النبات فليس في تلك المرتبة من الظهور لكن للنظر  
فيه مجالاً، وفي الجهاد أخفى. ولقد كرّر بهمنيار استفسار بقاء الذات من الشيخ الرئيس،  
وآل جميع أجوبته إلى إثباته في الحيوان بهذا الدليل، وصرح بأن إثباته في غير الحيوان صعب.  
ولما بالغ بهمنيار في التنقيح حتى أبدى احتمال تبدل الذات في الإنسان قال الشيخ في جواب  
بعض إirاداته على ما سمع من الشيخ: كيف يجعلني المسموع منه مع تجويزه تجدد الذات».

نقلنا العبارة من نسخة مخطوطة من شواكل المحور في شرح هياكل النور عندنا.

١. بس : ٨٤.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ١٨٧ - ١٨٨.

وقد نقلنا عبارةً عن الدواني من الشواكل في كتابنا دروس معرفة النفس<sup>١</sup>. أنه قال: «اعتقادنا أن جميع الحيوانات لها نفوس مجردة كما في الإنسان؛ وبعض القدماء على ذلك بل صرح بعضهم بأن النباتات لها نفوس ناطقة أيضاً.

ج - والشيخ البهائي في أوائل المجلد الرابع من كشكوله بعد ما نقل بعض كلام القيصري من تنبيه الفصل الرابع المذكور قال: «ولا يخفى أن كلام القيصري يعطي أن مراد المتقدمين بالنطق هو المعنى اللغوي، وبذلك صرح الشيخ الرئيس في أول كتابه الموسوم بدانش نامه، علاني». ثم قال بعد ذلك في الكشكول: «قدماء الحكماء على أن نفوس الحيوانات ناطقة مجردة وهو مذهب الشيخ المقتول. وقد صرح الشيخ الرئيس في جواب أسئلة بهمنيار بأن الفرق بين الإنسان والحيوانات في هذا الحكم مشكل. أنتهى<sup>٢</sup>.

يعني بالشيخ المقتول السهروردي صاحب الهياكل. وعبارة دانش نامه، علاني بالفارسية هكذا: «اگر مارا دانسته نباشد که مردم چه بود، وکسي ما را باز نمايد وگويد که مردم جانوری بود گویا؛ بايد که ما نخست دانسته باشیم معنی جانور، ومعنی گویا...»<sup>٣</sup>.  
د - وفي أوائل الكشكول المذكور أيضاً: «الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا صنف رسالة في العشق أطنب فيها المقال وذكر فيها أن العشق لا يختص بنوع الإنسان بل هو سار في جميع الموجودات من الفلكيات والعنصریات والمواليد الثلاثة المعدنيات والنباتات والحيوان»<sup>٤</sup>.

وقال الشيخ في آخر النمط الثامن من الإشارات: «تنبيه، فإذا نظرت في الأمور وتأملت ما وجدت لكل شيء من الأنبياء الجسمانية كمالاً يخصه وعشقا إرادياً أو طبعياً لذلك الكمال وشوقاً طبعياً أو إرادياً إليه إذا فارقه، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية».

بيان: «إذا فارقه...»، أي إذا فارق كل شيء، كماله الذي يخصه؛ أو إذا فارق كمال الشيء ذلك الشيء. والمقصود أن لذلك الشيء عشقاً لذلك الكمال وشوقاً إليه عند فوات

١. دروس معرفة النفس (نقلاً عن الشواكل) ط ١، ص ٤٧٠، الدرس ١٢٦.

٢. الكشكول للشيخ البهائي، (نجم الدولة)، ص ٣٨٦.

٣. دانش نامه علاني، ط (دانشگاه ایران)، ١٣٧١ هـ، ق، ص ٨.

٤. الكشكول للبهائي، ط (نجم الدولة)، ص ١١.

ذلك الكمال عنه. ورحمة منصوبة على التعليل أو التمييز أي لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً تخصّه... رحمة من العناية الأولى أي من العلم العناني الإلهي. وعبارة النسخ مختلفة جداً ففي بعضها: «إذا ما فارقه»، وفي بعضها: «إذا فارقه»، وفي بعضها: «إذا قارنه»، أو «قارنته». بالقاف كما في ترجمة عبدالسلام الفارسي: «... چون رحمتی از عنایت اول تعالی باوی مقرون شود...» ونسخ أخرى أيضاً بينها في تعليقاتنا على الاشارات، والمختار هو ما حكيناه.

ثم تصدير الفصل بالتنبيه مشعر بأن ذلك الأمر لا يحتاج إلى برهان، بل يكفي فيه مجرد إمعان النظر فيه وإن كان باستعانة ما سبقه من البراهين. وقال المحقق الطوسي في ذيل شرح ذلك الفصل: «وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات». أقول هذه الرسالة طبعت مع عدة رسائل أخرى للشيخ والأنباط الثلاثة الأخيرة من الإشارات مترجمة كلها بالفرانساوية أيضاً.

وفي الكنى والألقاب للمحدث القمي في ترجمة ابن سينا: «ومن تلمذ عليه الحكيم الماهر الكامل أبو عبدالله المعصومي الذي قال ابن سينا في حقه: «أبو عبدالله منى بمنزلة أرسطاطاليس من أفلاطون: وهو الذي كتب ابن سينا رسالة العشق باسمه».

هـ - مثل ما نقلنا عن الشيخ في الإشارات قال المحقق الطوسي في جواب الفخر الرازي في انكاره الغايات للأفعال الطبيعية حيث قال في شرحه على الفصل السابع من النمط الرابع من الإشارات: اعترض الفاضل الشارح - يعني به الفخر الرازي - بأنهم يشتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية والقوى الطبيعية لا شعورها فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا أن يقال إنها موجودة في الخارج لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات فإذاً تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود، ولا خلاص عنه إلا بأن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات.

والجواب أن الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كأيّن ما مثلاً لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاه أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها.

وعلى نحو كلام المحقق الطوسي قال الحكيم السبزواري في البحث عن الغاية من

«وكل شيء غايةً مستتبع حتى فواعل هي الطبائع»

لكنه قال في الشرح: «فاذا كانت للطبائع وهي عديمة الشعور غايات، فكيف لا تكون لمبادئ عالية والشعور عين ذاتها ماهية أو وجوداً؟ ثم لا يخفى عليك أن إثبات شعور ما للطبيعة باقتضائها أينما ما مثلاً وتحريكها الجسم اليه، أنها يتم لو لم يكن بالقوة الجاذبية الأرضية.

و - وفي أوائل المجلد الخامس من كشكول الشيخ البهائي<sup>(٢)</sup> كلّ ما دلّ على شيء فهو ناطق وإن لم يكن بالصوت المسموع. وعلى هذا ما نقل عن حكيم أنه سئل ما الناطق الصامت؟ فقال: الدلائل المخبرة، والعبر الواعظة. قال بعضهم: وعليه قوله تعالى: «أَنطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»<sup>(٣)</sup> إذ معلوم أن الأشياء كلها لا تنطق إلا من حيث العبرة ولسان الحال. وقريب من ذلك قوله - تعالى - حكاية عن سليمان: «عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ»<sup>(٤)</sup> فانه سمى أصوات الطير نطقاً باعتبار دلالتها وفهمه منها المعاني، ومن فهم من شيء معنى فذلك الشيء بالإضافة إليه ناطق وإن كان صامتاً؛ وبالإضافة إلى من لا يفهم صامت وإن كان ناطقاً. وقوله - تعالى - : «وَقَالُوا لَجُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ، وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»<sup>(٥)</sup> فقد قيل: إن ذلك يكون بالصوت المسموع. وقيل يكون بالإعتبار ولسان الحال. والله أعلم بأحوال النشأة الأخرى.

وقال بعض أصحاب اللغة: «حقيقة النطق اللفظ الذي هو كالنطاق للمعنى في ضمه وحصره له، كما أن المنطق والمنطقة ما يشدّ به الوسط». قال كاتب الأحرف: وكان هذا هو الملاحظة في قولهم: «الألفاظ قوالب المعاني». وفي الحديث تركت فيكم واعظين صامتاً وناطقاً، فالصامت الموت، والناطق القرآن. انتهى كلامه في الكشكول. وعليك بالتدبر في كلماته المحكية، وما أهديناه اليك.

١. غرر الفرائد بتعليقة السيزواري، ط (الناصري) ص ١١٨.

٢. الكشكول للبهائي، ط ١ (إيران)، ص ٥٠٠.

٣. فصلت: ٢١.

٤. نمل: ١٦.

٥. فصلت: ٢١.

و - قال الشيخ العارف العربي في السؤال الرابع والخمسين من الباب الثالث والسبعين من الفتوحات المكية : «فأما حديث الله في الصوامت فهو عند العامة من علماء الرسوم حديث حال، أي يفهم من حاله كذا وكذا حتى أنه لو نطق لنطق بها فهمه هذا الفاهم منه، قالت الأرض للوتد: لم تشقني؟ قال الوتد لها: سلي من يدقني. فهذا عندهم حديث حال، وعليه خرجوا قوله - تعالى - : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»<sup>(١)</sup>؛ وقوله: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا»<sup>(٢)</sup>، إجابة حال. وأما عند أهل الكشف فيسمعون نطق كل شيء من جماد ونبات وحيوان يسمعه المقيد بأذنه في عالم الحس لا في الخيال كما يسمع نطق المتكلم من الناس والصوت من أصحاب الصوت، فما عندنا في الوجود صامت أصلاً بل الكل ناطق بالثناء على الله، كما أنه ليس عندنا في الوجود ناطق أصلاً من حيث عينه، بل كل عين سوى الله صامتة لا نطق لها إلا أنها لما كانت مظاهر كان النطق للظاهر قالت الجلود انطقنا الله الذي انطق كل شيء، فالكلام في المظاهر هو الأصل والصمت فيها عرض يعرض في الحق المحجوب، والصمت في الأعيان هو الأصل، والكلام المسموع منها عرض يعرض في حق المحجوب، فلا أصحاب الحرف والصوت عذر عند هؤلاء، ولنكر الصوت والحرف عذر أيضاً عند هؤلاء»<sup>(٣)</sup>.

ح - وكذا قال العارف العربي الشيخ الأكبر محي الدين في أول الفص الهودي من فصوص الحكم : «فما في الكون موجود / تراه ماله نطق». وقال الشارح القيصري في بيانه: «أي ليس في الوجود موجود تراه وتشاهده إلا ولمروح مجرد ناطق بلسان يلقى به، وقال تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»<sup>(٤)</sup>. وهذا اللسان ليس لسان الحال كما يزعم المحجوبون. قال الشيخ - رضي الله عنه - في آخر الباب الثاني عشر من الفتوحات : «وقد ورد أن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس : والشرائع والنبوات من هذا القبيل مشحونة، ونحن زدنا مع الايمان بالأخبار الكشف؛ فقد رأينا (فقد سمعنا -

١. الإسراء: ٤٤.

٢. الأحزاب: ٧٢.

٣. الفتوحات المكية، ط بولاق، ج ٢، ص ٨٥.

٤. الإسراء: ٤٤.

والبدن فرعه؛ كما لا يشك انسان في أن المادة جوهر غير عاقل ولا مفكر، وأبرهان على ذلك ناهض معاضد أيضاً؛ فلو كان المادة أصلاً والإنسان متكوناً من تراكمها اتفاقاً كما يقول به من أخذ اليها، لكان الجوهر العاقل الأبدى متولداً متكوناً من جوهر غير عاقل متغير أنا فأننا، مالكم كيف تحكمون؟

تبصرة؛ ادلة تجرد النفس الناطقة ناطقة على أنها مجردة عن المادة الطبيعية واحكامها فقط، وأن تعلقها بها تعلق استكمالي، وكذلك ادلة تجرد الارواح الكلية من العقول والنفوس المطلقة ناهضة على تجردها عن المادة واحكامها فقط، وأن تعلقها بها تعلق تكميلي؛ ولا تدل على تجردها عن الماهية؛ بل البراهين قائمة على أن كل ممكن زوج تركيبى من إنية ومائية، كما ان النصوص العقلية لسان واحد على أن الوجود الصمدى - جل جلاله وعم نواله - هو المجرد عن الماهية وليس أحداً مما سواه كذلك، فهو فرد وماسواه زوج، فما ترى في بعض المسفورات من التشنيع على القول بتجرد المفارقات المرسله والنفوس الناطقة فهو ناش من الجهل بقسمي التجريد أي التجريد عن المادة، والتجريد عن الماهية. فالموحد بالتوحيد الحقيقى مع أنه معتقد بتجرده - سبحانه - عن الماهية موقن بأن الجمع بلا تفرقة زندقه، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينها توحيد، كما نطق به صادق آل محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - . فتبصر.

نعم ينبغي التأمل في قول صاحب الفرر: «وانها بحث وجود...» حيث قال بيانه: «إن النفس وما فوقها وجودات بحثة بلا ماهية وانوار بسيطة بلا ظلمة، كما اشرنا بقولنا: «ظل حق» وهذا ثبت المطلوب على الطريق الأولى لأن كونها وجوداً بلا ماهية فوق التجرد لأن التجرد الذي نحن بصدد اثباته هو التجرد عن المادة، والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة كما أنه فوق الجوهرية، فان المشائين يقولون بتجرد النفوس الناطقة والعقول عن المادة، والتجرد عن الماهية لا يقولون به إلا في الواجب - تعالى - . انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

اقول: لعله اراد من قوله: «انها بحث وجود لاماهية لها» غلبة أحكام الوجود على ماهيتها. وكذلك الشيخ الإشراقى في آخر التلويحات من قوله: «ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة» والإ فكل ممكن على الاطلاق زوج تركيبى، والفرد هو الوجود الصمدى لا غير، فتدبر.

خ ل) الاحجار رؤية عين تذكر الله بلسان نطق تسمعه آذاننا منها وتخططينا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان». وانا اختفى نطق بعض الموجودات لعدم الاعتدال الموجب لظهور ذلك الفعل فلا يسمعه كل احد فبقى نطقه باطنا والمحجوب يزعم أنه لا نطق له. والكامل لكونه مرفوع الحجاب يشاهد روحانية كل شيء ويدرك نطق كل حي باطناً وظاهراً والحمد لله أولاً وآخراً<sup>(١)</sup>.

ط - وكذا قال العارف المذكور في الفص الهودي أيضاً: «فدمرت (أي الريح الدبور) كل شيء بأمر ربها» - إلى قوله: «التي ينطق بها الجلود والأيدي والأرجل، وعذبات الأسواط والأفخاذ، وقد ورد النص الإلهي بهذا كله إلا أنه - تعالى - وصف نفسه بالغيرة ومن غيرته حرم الفواحش». وقال القيصري في الشرح: «للأيدي والأرجل والجلود حيوة ونطق - كما نطق به القرآن المجيد - غير أن الحق غيور ولا يريد أن يطلع المحجوبين على أسرارهم، فلذلك ستر حيوتهم ونطقهم من غير أهل الله، وكشف على من جعله من المحبوبين من الانبياء والأولياء الصالحين اعتناء لحالهم وإخبارهم عنها بأمر الحق ليميز المطيع المؤمن من المنكر الكافر<sup>(٢)</sup>».

قوله: «وعذبات الأسواط والأفخاذ» ناظر إلى الحديث النبوي: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَكَلَّمَ الرَّجُلُ فَيَخْذُ وَعَذْبَةً سَوْطٍ بِهَا فَعَلَ أَهْلُهُ». العذبات جمع العذبة وهي طرف الشيء المرسل. والأسواط جمع السوط وهي الدرة التي يضرب بها، والأفخاذ جمع الفخذ.

ي - ما قاله العارف الرومي في المثنوي:

بآتو ذرات جهان همراشد	گرتورا ازغیب چشمی بازشد
هست محسوس حواس اهل دل	نطق آب و نطق خاک و نطق گل
باتومی گویند روزان و شبان	جمله ذرات در عالم نهان
از شما نامحرمان ما خامشیم	ماسمیعیم و بصیر و باهشیم
از حواس انبیا بیگانه است	فلسفی کومنکر حنانه است

ونظائر هذه الأبيات: بل نظائر ما نقلناها من الأقوال بالعربية والفارسية منهم ومن

١. شرح القيصري على قصص الحكم، ط ١ (إبران)، ص ٢٤٤.

٢. المصدر، ص ٢٥٢.

غيرهم كثيرة جداً. وكذا ظواهر عدة من الأدعية والروايات، بل طائفة من الآيات في منطق الحيوانات، ينجر نقلها إلى الإطناب. والغرض العمدية في المقام من عنوان البحث أن الحيوانات لها نفس مجردة غير تامة على مراتب أمزجتها بالأدلة الحاكمة على ذلك؛ وأما اثباتها للنبات فضلاً عن الجهاد فدونه خرط القتاد؛ فهل نطقها وتكلمها مع الكمل بمعنى أن لها نفساً ناطقة أي عاقلة كالإنسان، أو بمعنى آخر؟ فعلى الأول يلزم القسر الدائم المستلزم للقيح واللغو في فعل الحكيم لأنه على ذلك أوجد شيئاً أي تلك القوة العاقلة في الحيوانات لم يظهر أثره ولم يبرز فعليته قط، تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ كما أفاد هذه الحكم الحكيم صدر المتألهين في شرحه على الحديث الثالث من باب النسبة من اصول الكافي بقوله: «ان كثيراً من المنتسبين إلى الكشف والعرفان زعموا أن النبات بل الجهاد فضلاً عن الحيوان له نفس ناطقة كالإنسان، وذلك أمر باطل بل البراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل والمنع عما فطر الله طبيعة الشيء عليه، ودوام القسر على افراد النوع والإبقاء له على القوة والامكان للشيء من غير أن يخرج إلى الفعلية والوجدان، إلى غير ذلك من المفاسد الشنيعة المصادمة للبرهان والحكمة؛ بل هذا تسبيح فطري وسجود ذاتي وعبادة فطرية نشأت من نجل آلهي، وانبساط نور وجودي على كافة الخلائق على تفاوت درجاتها وتفاضل مقاماتها في نيل الوجود ودرك الشهود»<sup>(١)</sup>.

وأما المعنى الآخر المشار إليه آنفاً فنقول: ان تكلمها مع الكمل فيه سرٌ ربوبي ورمزٌ ملكوتي نبينه بعون الله وفضله سبحانه على وجهين: احدهما ان قوة الخيال جبلت للمحاكاة كالباصرة للإبصار والسماعة للسمع، ومحاكاتها على أنحاء شتى لا تكاد تضبط على اختلاف أحوال الأناسي حسب ما يقتضيها عرض أمزجتهم العريض، فتارة تحاكي باستعمال المتصرف ما أدركته على صور أشكال مختلفة مناسبة للمدرك، وأخرى على هيئات أصوات متفاوتة موافقة له، وتارة تنسجه على كسوة ألفاظ موزونة من النظم والنثر على مراتبها البالغة إلى المقامات والمعلقات وما فوقها؛ وكلما كانت النفس، وهكذا مزاج الخيال، أعدل وأقوى وأظهر كانت منشآت الخيال أحكم وأشرف وأنور، ذلك تقدير العزيز العليم. وكما أن الخيال جبلت لمحاكاة مدركاتها وهي شأن من شئون النفس، كذلك النفس الإنسانية

١. شرح اصول الكافي لصدر المتألهين، كتاب التوحيد، ط ٦ (الرحلي)، ص ٣٥.



أيضاً جبلت وفطرت لتعقل المرسلات وإنطاق مُدركاتها على حسب شئونها. وبالجملّة أن النطق اللغوي يتحقق في صقع النفس الذي هو مَصْنَع لإدراك الكلّيات وإنطاق المدركات، كما أن قوة الخيال مُعْمَل للمحاكاة. فكلّما يدركه الإنسان من النطق اللغوي فإنها انطق مصنع حاق ذاته المعاني والأحوال التي يدركها في ما سواه على وفقها فهو المنطق والناطق وسامع النطق، كما أنها في رؤياه المنامية ينشيء الموجودات المتنوعة يقبل بعضها إلى بعض، ويدبر بعضها عن بعض ويخاطب بعضها بعضاً ويتكلم معه، وهكذا إلى ما شاء الله من الأحوال التي يرى من الأشياء في رؤياه وتلك الأشياء وأفعالها وأحوالها من منشئاتها القائمة بها فهي هي وهي ليست هي. كما يشهد بما أهديناه من وفق بتطهير صحيفة النفس من أرجاس الخواطر، ونصفية سرّه من أنجاس الوسوس بالمراقبة والذكر والحضور فيشاهد أنواع المتمثلات النطقية والصوتية وغيرها في عاء نفسه، وهكذا الأمر في جميع نشئاته على وفق كل نشأة مقتضية لأحكام خاصّة، فاقر أوارقه. ولا ينافي هذا التحقيق كلام صاحب الفتوحات حيث قال: «يسمعه المقيد باذنه في عالم الحس لا في الخيال» فافهم. وكأن صدر المتألهين - قدس سرّه العزيز - يؤمّي إلى هذا السرّ المستسرّ في الموضع المذكور أعني في ذيل الحديث الثالث من باب النسبة من شرحه على أصول الكافي حيث أقاد وأجاد بقوله الفصل: «تحقيق هذا التسبيح الفطري وإثبات هذه العبادة الذاتية بما يختصّ به الكاملون في الكشف والعرفان، والراسخون في العلم والإيقان. وأما سماع اللفظ وإسماعه كما هو المروي عن النبي - صلى الله عليه وآله وصحبه - فذلك من باب المعجزة الواقعة لقوة نفسه القدسيّة على انشاء الأصوات والأشكال على موازنة المعاني والأحوال»<sup>(١)</sup>.

وأما ثانيهما - أعني ثاني الوجهين في بيان تكلمها مع الكمل - فهو مبني على أن تعلم أن الإنسان في ارتقائه الوجودي يتحد بالصادر الأول المعبر عنه بظل الله الممدود والنور المرشوش والرق المنشور فبذلك الاتحاد الوجودي به يصير الكلمات النورية الوجودية بمنزلة أعضائه وقواه، فإذا سبح الله سبحانه سبّحت معه، وعلى تنظير بعيد، كالصدي يردّ الجبال إلى المصوّت مثله. وقد اشبعنا البحث عن ذلك الاتحاد في رسالتنا نهج الولاية<sup>(٢)</sup>

١. المصدر. كتاب التوحيد، ص ٣٦.

٢. رسالة (رسالة نهج الولاية)، ص ١، ص ١٩٥ - ١٩٦.

فنكتفي ههنا في بيان هذا الوجه بما أوجز وانعم الشيخ الأكبر في الفصص الداودي من فصوص الحكم في تفسير قوله تعالى شأنه: «وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ»<sup>(١)</sup>، وأفاد واجاد الشارح العلامة القيصري في الشرح. فان أخذت الفطانة بيدك تجده كلاماً كاملاً بعيد الغور جداً. وكما قال صدر المتألهين أنفاً يختص بنحو هذا التحقيق الكاملون في الكشف والعرفان، والراسخون في العلم والايقان. قال الشيخ:

ثم قال (أي قال الله عم نواله) في حق داود - عليه السلام - فيها اعطاه على طريق الإنعام عليه، ترجيع الجبال معه التسبيح فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها، وكذلك الطير. وقال الشارح القيصري في المقام: «اعلم أن روحه - عليه السلام - (أي روح داود - عليه السلام -) لما توجه بكليته إلى الحضرة الإلهية بالتسبيح والتحميد انعكس منه النور الإلهي الفائض عليه إلى قواه وأعضائه، فسبحت تسبيح الروح بالمتابعة غير التسبيح المخصوص بكل منها، فكان كل ذلك للروح أصالة، ولغيرها تبعية. ولما كانت الجبال الظاهرة والطير المحشورة مثلاً للأعضاء والقوى الروحانية والجسمانية، وصوراً ظاهرة في الخارج لهذه الحقائق التي في العالم الانساني، وكانت الأعضاء والقوى يسبحن معه بالعشي والإشراق، حصل ذلك التأثير الروحاني أيضاً في روحانية الجبال والطير فسبحن ذلك التسبيح بعينه، فكان ذلك التسبيح له - عليه السلام - بالأصالة ولهن بالتبعية، كما قال الشاعر:

«فلو قبل مكاها بكيت صباة      بلبني شفت النفس قبل التدم  
ولكن بكت قبلي فهاج لي البكا      بكاهها فقلت الفضل للمتقدم»

انتهى ما أفاده العلامة القيصري حول كلام الشيخ في المقام. والشاعر هو عدي بن الرقاع كان في دولة بني أمية. والبيتان من اشعار الحماسة فراجع إلى شرح المرزوقي عليها<sup>(٢)</sup>.

تتمة في وجه تسمية النفس الانسانية بالناطقة:

هذا المطلب حررناه على الاختصار في النكتة الرابعة والثلاثين وثانمأة من كتابنا

١. ص ١٨.

٢. فصوص الحكم للشيخ، ص ١٨ - ٢٠. ٢. شرح المرزوقي، ط (مصر)، ج ٣، ص ١٢٩٠.

الف نكتة ونكتة بالفارسية. والفصل الأول من المقالة الخامسة من نفس الشفاء في ذلك المطلب الشريف مفضلاً على اتم تحرير وتبيين<sup>(١)</sup>.

واقاد في عيون الحكمة بقوله: «ومن الحيوان الانسان، يختص بنفس انسانية تسمى نفساً ناطقة، اذ كان اشهر افعالها واول آثارها الخاصة بها النطق. وليس يعني بقولهم: نفس ناطقة، أنها مبدء النطق فقط؛ بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها<sup>(٢)</sup>.  
وخلاصة ما حررنا في النكتة المذكورة هي ما يلي:

أن شيئية الشيء بصورته، والصورة الإنسانية هي حقيقة تخصها من بين سائر الحيوانات وتميزها عنها وعن غيرها؛ والحيوانات بأسرها لها قوى ادراكية منحصرة في المحسوسات؛ وأما النفس الإنسانية فهي حقيقة تعقل الحقائق العقلية الكلية المرسلة وتستنبط من ادراكها المحسوسات ومن العلم بمعلوماتها المجهولات، ثم لاحد لها تقف عنده بل كلما علم شيئاً تتسع به وجوداً، وتسمى بحسب شئونها وافعالها وأحوالها بأسامي عديدة فهي العاقلة العاملة الذاكرة الحافظة المتفكرة المميزة المريدة الناطقة وغيرها؛ ولما كان الانسان مدنياً بالطبع ولا بد له من تعليم وتعلم واعلام وهي لا تتم بدون النطق والنطق هو اظهار ما في الضمير وهو من أشمخ مظاهر ادراك الكلبيات، سموها ناطقة.

فعلم في هذه العين أن الحيوانات لها نفوس مجردة غير تامة على اختلاف مراتبها بحسب اختلاف أمرجتها بالقرب من الاعتدال والبعد عنه؛ وأن نطق الأشياء هو في الحقيقة إدراك نطقها في صقع النفس الإنسانية بمعنى إنشاء الأصوات فيه على موازنة المعاني والأحوال التي فيها؛ وأن وجه تسمية النفس الإنسانية بالناطق من حيث إن النطق اشمخ مظاهر إدراك الكلبيات للإنسان المدني بالطبع.

تذكرة: قد تقدم في العين الثانية كلام العلامة الحلي من كشف المراد، من أنهم قد عرفوا النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة وهي كمال له، انتهى.

١. الشفاء، ط ١ (الرحلي)، ص ٣٤٦ - ٣٤٨.

٢. عيون الحكمة بتحقيق عبد الرحمن البدوي، ط (مصر)، ص ٤٠.

وأنت تعلم أن التعليل المذكور غير تمام على مبنى الحكمة المتعالية لأن النفس الحيوانية أيضاً غير حالة لتجردها وإن كان غير تام، وإنما له وجه على الحكمة الراجعة المنسوبة إلى المتأخرين من المشاء.



مركز تحقیق کتاب و اسناد

## عين في اثبات تجرد النفس الإنسانية تجرداً غير تام (٢٢)

كب - ومن تلك العيون الكريمة اثبات تجرد النفس الإنسانية تجرداً غير تام أي تجردها البرزخي في مقام خيالها الذي هو مثالها ويعبر عنه بالثال المتصل قال المثال المنفصل أي المنفصل عنها المتحقق في نضد العالم ونظامه. وكثير من أدلة تجردها ناظر إلى إلى هذا النحو من التجرد وهي الأدلة التي قد أخذت فيها الاشباح والمقادير بلامادة طبيعية وهي متحققة في صقع النفس لأنها من مدركاتها، ومدركاتها كلها متحققة في ذاتها تحقق الفعل بفاعله والمنتشي بعنشته وقد جبلت قوة الخيال على تمثيل المعاني وتصويرها والنفس تنشيء - بأذن الله سبحانه - على مثال ما في الخارج في صقع ذاتها، وتصور ما أدركتها من الحقائق النورية المرسلة بقوة خيالها في صقعها أيضاً فإن النفوس مطلقاً لها حظ من حقيقة كلمة كن بأذن بارئها. والحكمة المتعالية والصحف العرفانية حاكمة بتجردها ذلك بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة.

والمشاء قائلون بأن القوة الخيالية مادية. والشيخ قد بحث عن كونها مادية في الفصل الثالث من رابعة نفس الشفاء<sup>(١)</sup> ثم استبصر وأيقن بأنها مجردة تجرداً غير تام. قال في المباحثات<sup>(٢)</sup>: «إن الصور والتمثيلات ليس المدرك لها جسماً أو جسمانياً» وأقام البرهان على ذلك وقال بعد إقامة البرهان: «فأذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين؛ بل إنما يوجدان في النفس إلا أن المشكل أنه كيف يرتسم الانسباح الخيالية في النفس».

وقال في آخر الفصل: «وهذا وامثاله يوقع في النفس أن نفس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي وأنه هو الواحد بعينه المشعور به واحد وأنه هو الشاعر الباقي، وأن

١. الشفاء. ط ١، ج ١، ص ٣٤١.

٢. المباحثات، ص ٢٢٨.

هذه الجسديات آلات متبدلة عليه. وعبارة المباحثات المذكورة في المباحث المشرقية للفخر الرازي<sup>(١)</sup>.

بل صرح الشيخ في آخر الفصل السابع من تاسعة أهليات الشفاء بأن قوة الخيال والصور الخيالية مجردة وسيجيء نقل كلامه في العين التاسعة والخمسين في البحث عن المعادين، وتحقيقنا حول كلامه.

وصاحب الأسفار في الفصل السادس من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة منه حقق البحث عن تجردها واتى بأربع حجج في ذلك قال:

فصل في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لا بد أن يكون مجرداً عن هذا العالم - الخ<sup>(٢)</sup>.

ثم قال في آخر الفصل بعد تقرير الحجج: «فهذه حجج قوية؛ بل براهين قطعية على هذا المطلب». ولهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس وعلم المعاد. وهذا الأصل عزيز جداً كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه - إنشاء الله - وبه ينحل اشكالات كثيرة.

وقال في نفس الأسفار<sup>(٣)</sup>: «إن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي. وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهرى متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية، وقد تفردنا بإثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مرت. انتهى. وقوله: «كما مرت» ناظر إلى المرحلة العاشرة منه. ونص في هذا الموضع من النفس بأن المراد من القوة الخيالية المجردة هي خزانة الحس.

أقول جميع الصور الأخروية التي يربها الإنسان إنما هي مدركاته الناشئة من بذور

١. المباحث المشرقية للفخر الرازي، ط ١، ج ٢، ص ٣٣٧.

٢. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٣١٦ - ٣١٩.

٣. المصدر، ج ٤، ص ١٢٩.

هي ملكاته وتلك الصور اما ابدان مكسوبة او مكتسبة وهي لا تحقق إلا بتجرد تلك القوة البرزخية. وكتابات دروس اتحاد العاقل بمعقوله سيما الدرس الأخير منه مطلوب في هذا الأمر العظيم جداً.

وإذا ثبت تجرد تلك القوة ثبت بقاء النفوس التي هي على حدّ الخيال ولم يتجاوز عنه. فالقائل بكونها مادية يلزمه القول بيوار النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل مع ان الشرائع الالهية ناصّة على بقاء النفوس الانسانية مطلقا وكلام صدر المتألهين في موضعين من الاسفار في ذلك المطلب الشريف مطلوب: احدهما، آخر الفصل المذكور حيث قال، وبه ينحل استكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتخير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر الخ<sup>(١)</sup> وتأمل.

وثانيهما، في الفصل الرابع من الموقف العاشر من كتاب الآلهيات منه، حيث قال: «هيهنا نكتة وهي أنك ستعلم ان كثيراً من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحدد بالعقل الفعال؛ وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوى إلى الجحيم ولا تصعد إلى عالم النفوس المفارقة. وذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس أيضاً في بعض رسائله مال إلى ان النفوس الناقصة هالكة لا يبقى بعد البدن»<sup>(٢)</sup>.

أقول: الشيخ لما استبصر وذهب إلى تجرد الخيال فقد تخلص عن التحير ولا يرد عليه الاعتراض وان كان وارداً على الدليل نفسه.

وبالجملة أن كثيراً من اطوار النفس الأخروية انما هي بارزة منها في صقع خيالها وهي اطوار صورية مثالية تمثل من ملكاتها التي بمنزلة بذور لتلك الصورة فان النفس هيهنا صورة للهيولي وهناك هيولي للصور، فافهم.

١. رسالة الحجج العشر للشيخ، ط ١، ج ١، ص ٣١٩.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ١٨٠.

وهذه العين لها شأن كثير الجدوى جداً في احكام رؤياها وبرازخها الأخرى في حشرها ومعادها وماتدركها من اللذات والآلام وحالاتها ووقائعها في منازلها وموافقها. ويتجرد تلك القوة يتحقق أحوال القبر ووثابه وعذابه وأحوال البرزخ وبعث الأجساد<sup>(١)</sup>.

تبصرة: أعلم ان الخيال على اصطلاح الحكماء، والمصورة على اصطلاح الاطباء اسمان لخزانة الحس المشترك يقال لها البنطاسيا باليونانية. والمصورة بهذا المعنى غير المصورة انطبعة كما سيأتي في العين الثالثة والثلاثين. والمطلب الاهم ههنا أن تعلم ان الخيال التي شئت تجردها البرزخي ويبحث عنها في هذه العين ليست بمعنى الحس المشترك بل هي إما خزائنه. وإما هي الخيال بمعنى المتخيلة التي هي المتصرفة، ويقال لها المتفكرة والمفكرة. فان المتصرفة تسمى بالمتخيلة بالقياس إلى الحيوانية، والمتفكرة بالقياس إلى الانسانية<sup>(٢)</sup> ولذا قال الشيخ في الفصل الثاني من رابعة نفس الشفاء<sup>(٣)</sup>، وقد يتفق في بعض الناس ان تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً غالبة الخ. والمباحث في تجرد تلك القوة أي المتصرفة يطلب سلطانها في هذا الفصل المذكور من الشفاء، منها النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة، ومنها الصور النامية وغيرها.

وصدر المتاهين نص في الاصل الثامن بل في الاصل التاسع أيضاً من الفصل الأول من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار بان القوة الخيالية التي هي جوهر قائم لا في محل البدن ولها هذا النحو من التجرد هي خزانة الحس<sup>(٤)</sup> اللهم إلا أن يقال: إن الحس المشترك من سنون قوة الخيال ومن مظاهرها، كما أنها من سنون النفس، فتتمثل تلك الصور في الحس المشترك لأن لذلك الحس تجرداً برزخياً، فتبصر.

تبصرة: قال الشيخ البهائي في المجلد الرابع من الكشكول<sup>(٥)</sup>: «ربما يطلقون على

١. المصدر. ج ٤، ص ٥٢.

٢. المصدر. ج ٤، ص ٣١.

٣. الشفاء. ط ١، ج ١، ص ٣٣٦.

٤. الاسفار. ط ١، ج ٤، ص ١٤٩.

٥. الكشكول للبهائي، ط ١ ص ٤٤٠.



بنطاسيا اسم الخيال أيضاً وعلى هذا جرى جواب قولهم في الاحتجاج على أن الرؤية بالانطباع: بأن الناظر إلى عين الشمس وإلى الخضرة الشديدة مثلاً إذا أمعن نظره ثم غمض عينيه يجد من نفسه كأنه يشاهد ذلك وهو يدل على ارتسام المرئي في الباصرة وبقائه فيها زماناً.

واجيب أن صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة. والشارح القوشجي غفل عن ذلك فاعترض على هذا الجواب بقوله في شرح التجريد: أقول: بين التخيّل والمُشاهدة فرق بين، والارتسام في الخيال هو التخيّل دون المُشاهدة، ولا شك أن تلك الحالة حالة المُشاهدة لا حالة التخيّل. فالصواب أن يقال في الرد: صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك. انتهى كلام القوشجي.

أقول: مراد الشيخ أن ما قاله القوشجي آخرًا من أن الصواب أن يقال أن صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك، هو ما قاله القوم أولاً أن صورة المرئي باقية في تلك الحالة في الخيال أي في بنطاسيا أي في الحس المشترك. فاعترض القوشجي وارد على نفسه حيث غفل عن أن الخيال في المقام هو الحس المشترك.

واعلم أن الخيال عند الأطباء أيضاً يطلق على ما في البطن المقدم من الدماغ مطلقاً. وهذا البطن هو موضع الحس المشترك وخزائنه، فالخيال عند الأطباء يطلق على الحس المشترك أيضاً.

قال الشيخ في الفصل التاسع من نفس الإشارات في بيان مواضع آلات القوى الباطنة: «وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختصّ بتجويف أورث الآفة فيه».

وقال الحق الطوسي في شرحه عليه: «هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى. والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظة ولا يتعرض لاثبات الوهم إنما يميز هذه التميزات الحكيم. فالقوى عند الأطباء ثلاث: خيال وآلة البطن المقدم، وفكر وآلة البطن الأوسط المسمى بالدودة، وذكر وآلة البطن الأخير».

ونقلنا هذا الكلام من الإشارات والشرح تأييداً لصاحب الكشكول.

فدريت من التبصرتين أن الخيال يطلق على بنطاسيا أي الحس المشترك، وعلى خزائنه، وعلى المتخيلة؛ والمراد من المقام هو معناه الأخيران وإن كان كلماتهم منصرفة إلى الأوسط منها، وإن كان قوى النفس كلها من شئونها على التحقيق فتدبر حق التدبر.

تبصرة: يأتي البحث عن تجرد الحس المشترك في العين الثلاثين. وأما البحث عن تجرد الخيال وأدلة تجرده فهي محررة في كتابنا الموسوم بالحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة. وبالجملّة أن الحس المشترك والواهمة والخيال؛ بل المدارك الباطنة مطلقاً ليست مادية<sup>(١)</sup>. والمجلد الثاني من المباحث المشرقية<sup>(٢)</sup> في أدلة تجرد الخيال وعدمه، وقد أفاد واجاد حقاً.



---

١. الاسفار، ج ٢، ص ٣٩.

٢. المباحث المشرقية، ط (حيدر آباد الدكن)، ص ٣٣٩.

## عين في تجرد النفس الناطقة الإنسانية تجرداً تاماً عقلياً (٢٣)

كج - ومن تلك العيون الرفيعة تجرد النفس الناطقة الإنسانية تجرداً تاماً عقلياً. وقد اقاموا حججاً كثيرة في صحفهم المكرمة على تجردها ذلك. قال الشيخ في خامسة نفس الشفاء: «الفصل الثاني في إثبات أن قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية. ثم اتى بشأنه براهين في ذلك»<sup>(١)</sup>.

أقول: تلك البراهين في الشفاء كلها في تجردها العقلي. ولم يأت فيه ببرهان في تجرد الخيال بل اصرّوا برم كون قوة الخيال مادية وأن نطق آخر الامر بالقول الحق في غير الشفاء كما تقدم في العين السابقة.

وصدر المتأهين بحث عن تجرد الخيال في موضع الاسفار، وعن تجرد النفس تجرداً عقلياً في موضع آخر منه. أما الموضع الأول فهو الفصل السادس من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من المجلد الأول منه<sup>(٢)</sup>؛ وأما الموضع الثاني فهو الفصل الأول من الباب السادس من المجلد الرابع منه<sup>(٣)</sup>. واتي باحد عشر برهاناً في ذلك.

لذا صدر البحث هناك بقوله: «فصل في أن المدرك للصور المتخيّلة أيضاً لا بد أن يكون مجرداً عن هذا العالم»، هذا وان كان مخالفاً لها عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحدو حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس. اما البرهان على هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية الخ.

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٤٨ - ٣٥٢.

٢. الاسفار، ط ١، ج ١، ص ٣١٦.

٣. المصدر، ج ٤، ص ٦٤ - ٧٥.

وصدره هيهنا بقوله: «الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً عقلياً وفي كيفية حدوثها وفيه فصول، فصل في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج الأولى أن لها أن تدرك الكليات الخ». ففي الأول يقول: كما أن الصور المتخيلة مجردة، فكذلك مدركها مجرد ولم يصف تجرده بالتام، وهذا المدرك هو شأن من شئون النفس الناطقة: وفي الثاني يقول: «النفس الناطقة مجردة تجرداً تاماً عقلياً ووصفه بالتجرد التام العقلي»، فتبصر.

قال العارف البسطامي: «طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتتها». يعني بالكونين عالمي الطبيعة والمثال: أي جوهر النفس فوق العالمين بل هو من المفارقات العقلية، وفي القصيدة الأطوارية من ديواني:

«مرغ باغ ملكوتم آرى      تومپندار كه زاغ وزغنم  
گاه برون رحدشس جهتم      آنز مانی كه برون از بدنم»

في كشكول الشيخ البهائي: «قال بعض المحققين: النفوس جواهر روحانية ليست بجسم ولا جسمانية، لا داخلية البدن ولا خارجة عنه، لها تعلق بالأجساد تشبه علاقة العاشق بالمعشوق. وهذا القول ذهب اليه الفزالي أبو حامد في بعض كتبه. ثم قال الشيخ: ونقل عن أمير المؤمنين - عليه السلام - أنه قال: «الرُّوحُ في الجَسَدِ كَالْمَعْنَى في اللَّفِظِ». قال الصفي: «وما رأيت مثلاً أحسن من هذا»<sup>١</sup>. أقول: وسيأتي تنقيب الرأي حول النفس مع بدنها فارتقب.

وقد أفاد الشيخ الرئيس في التعليقات تحقيقاً في بيان التجريد العقلي بقوله: «التجريد العقلي، أعني المنهْيُ لأن يصير الشيء معقولاً، أنها هو تجريد عن المقارنات المؤثرة، والمقارنات المؤثرة كمقارنة الأعراض للكم فإن الأعراض إذا اقترنت بالكميات تميز بعضها عن بعض، وصارت ذاكم. وأما المقارنات التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئاً فغير مُضِرَّة في أن يكون الشيء معقولاً»<sup>٢</sup>. وسيأتي التحقيق في معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً، في العين الثالثة والثلاثين.

١. كشكول البهائي، ط ١، ص ٢٣١.

٢. التعليقات للشيخ الرئيس، ط (مصر) ص ٨٦.

تبصرة: قال القاضي ناصر بن عبدالله البيضاوي المتوفى ٦٨٥ هـ ق، في تفسير  
الكرامة: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»<sup>(١)</sup> من انوار  
التنزيل واسرار التأويل، ما هذا لفظه: «ولكن لا تشعرون ما حالهم». وهو تنبيه على أن  
حيوتهم ليست بالجسد، ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات، وانما هي أمر لا يدرك  
بالعقل. والآية نزلت في شهداء بدر، وكانوا أربعة عشر، وفيها دلالة على أن الارواح جواهر  
قائمة بانفسها، مغائرة لما يحس به من البدن، تبقى بعد الموت دراكة؛ وعليه جمهور  
الصحابة والتابعين، وبه نطقت الآيات والسنن؛ وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم  
بالقرب من الله ومزيد البهجة والكرامة. انتهى. ولعمري انه لأفاد شيئاً عظيماً، وقد نطق  
فيه روح القدس بها أفاد وأجاد. ولو لم يكن في تفسير انوار التنزيل غير هذا المطلب الفخيم  
الشامخ لكان كافياً في جلاله قدر تفسيره.



## عين في أن للنفس الناطقة الإنسانية فوق التجرد العقلاني (٢٤)

كد - ومن تلك العيون المنبئة البحث عن تجرد النفس الناطقة تجردها الأتم أي ما هو فوق تجردها العقلاني. وهذا المعنى الرفيع يستفاد من عدة مواضع في تضاعيف مجلدات الأسفار. وباليت صاحب الأسفار جعل لهذا المطلب الشريف فصلاً على حدة، ثم بسط الكلام حوله بقلمه الفياض وإن كان قد أحكمه في الفصل الثالث من الباب السابع من كتاب النفس<sup>(١)</sup>.

و المتأله السبزواري نظم هذا المعنى في غرر الفرائد بقوله:  
«وانها بعست وجود ظل حق عندي وذا فوق التجرد انطلق»<sup>(٢)</sup>  
وقد أحسن وأجاد، ثم فسر المراد من البيت وأفاد. وراجع في ذلك إلى الدرس التاسع عشر من كتابنا اتحاد العاقل بمعقوله : وإلى النكتين ٤٢١ و ٦٥٨ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

ومما يرشدك إلى أن لها رتبة فوق التجرد العقلاني، ايتلاف حديثين شريفيين من رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -؛ أحدهما: «ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش»، والآخر «قلب المؤمن عرش الله الأعظم».  
وكذلك مما يهديك إليه قول الوصي - عليه السلام - «كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع به».

فقد علم من هذه الفصول الثلاثة أن للنفس درجات من التجرد كالتجرد البرزخي

١. الأسفار ط ١، ج ٤، ص ٨٢.

٢. غرر الفرائد، ط (الاعلى)، ص ٣٠٣.

وهو تجردها في مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الاتم الذي فوق التجرد العقلي، ومعنى كونها فوق التجرد أن ليس لها حدّ تقف إليه، ومقام تنتهي إليه أي ليس لها وحدة عددية بل وحدة حقة حقيقية ظلّية. وقد ألفنا كتابين يتضمنان براهين تجردها بعضها ناطقة بتجردها الغير التام المثالي البرزخي، وبعضها بتجردها العقلي، وبعضها بما هو فوق تجردها العقلي أي بمقامها اللابقي. والكتابان أحدهما عربي موسوم بالحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، والثانيهما فارسي موسوم بـ گنجینه گوهر روان.

ثم أدلة التجرد كلها منتجة بأن النفس جوهر ليس بجسم، ولا جزءاً من جسم، ولا عرضاً؛ فهي لا تفسد؛ بل باقية ببقائها الأبدى كما في الحديث الشريف: «خُلِقْتُمُ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ». فالنفس إذا أدركت بقاءها الأبدى تطلب كما لها الذي هو سعادتها فيطلب ما هو يوصلها إليه فيترتب على معرفتها سائر المعارف الحقة، فتدبر.

تبصرة: لما كان التعقل من حيث هو بمعنى ادراك الكلّي بلا دخلة من الحواس، والتجرد بمعنى كون الشيء عارياً عن المادة، كان التعقل والتجرد متلازمين بمعنى أن كل عاقل مجرد وكذلك عكسه إن كل مجرد عاقل، لا يحكم العكس المنطقي لأن الموجبة الكلّية لا تعكس كفسها بل هما قضيتان دل الدليل على كل واحد منهما. والمحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد أقام الدليل على القضية الأولى بقوله: «والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحلّ انقسام الحال فإن تشابهت عرض الوضع للمجرد لا تركّب مما لا يتناهى»؛ وعلى الثانية بقوله: «ولا استلزام التجرد صحة المعقولة المستلزمة لأمكان المصاحبة»<sup>١</sup> تفصيل البحث عن ذلك يطلب في «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة».

تبصرة أخرى: لعلّك تقول إذا كان النفس جوهرًا مفارقًا، والبدن جوهرًا مُقارنًا فالنفس على أي الجهات تُحرّك البدن؟

قلت: هذه المسألة في معرفة النفس من أهم المسائل، وينبغي جعلها عيناً على حدة ثم يبحث عنها بالإستقصاء والإستيفاء ككثير من المسائل الأخرى التي أومأنا إليها في أثناء

١. تجريد الاعتقاد بتصحيح المؤلف وتعليقاته عليه، ط ١، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.



العيون، وباكتناه جوابها يعرف سرّ من أسرار ما يحويه الأثر المأثور عن النبي والوصيّ - عليهما السلام - : «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». وأنت بالتدبير في ما دريت في العين السابعة من أن البدن مرتبة نازلة للنفس، وفي العين الخامسة عشرة من أن جوهر النفس ثابت سيال، ثابت لتجرده وسيال لطبيعته، ومن أن الحركة الحبيّة وحبّ البقاء لا يخلو عنها شيء، تدرك جوابها وتقدر على حلّها وتصل الى السرّ المكنون في الأثر إن شاء الله، فتدبر.

ثم بحسب البحث الصناعي أورد السؤال الفيلسوف قسطا بن لوقا في رسالة الفصل بين الروح والنفس وأجاب عنها وأجاد، قال: وإذ قد تبين أن النفس جوهر غير جسم فلنبين الآن على أي الجهات تُحرّك البدن؟

فنقول: إن كل متحرك فإما أن يتحرك بحركة مُحَرِّكه كالعجلة التي تتحرك بحركة البقر.

وإما أن يتحرك من غير أن يتحرك مُحَرِّكه. فذلك على أربع جهات:

إما بالشوق منه إلى محرّكه كما يتحرك العاشق إلى المعشوق. وإما بالبغض والتنافر كما يتحرك العدو عن عدوّه. وإما بالفعل الطبيعي كما يتحرك الحجر عن الثقل والنقل في نفسه غير متحرك. وإما بأن مُحَرِّكه سبب بادي الحركة لحركته كما أن الصياغة علة حركة الصانع. فلننظر بأيها من جهات الحركة التي وصفنا يحرك النفس البدن؟ فنقول:

إن النفس تُحرّك البدن بالجهة الرابعة من النوع الثاني من التحريك وهو أنها تُحرّك البدن وهي غير متحركة بحركته؛ بل بأنها سبب بادي لحركته إذ كان الإنسان يفعل بها ويحسّ بها فالحس يُحرّك بانه يفعل، والنفس تُحرّك بأنها تفعل. وكما أن الصياغة علة حركة الصانع وليس يتحرك الصياغة لحركة الصانع، كذلك النفس تُحرّك البدن وليست تتحرك بحركته، فالنفس المحركة إذن علة حركة الحيوان بالشهوة والفعل و.... وهي لا تتحرك بضرب من ضروب حركة في الأجسام لأنها لا جسم. انتهى

بيان: قوله: «كما يتحرك الحجر عن الثقل» يعني بالثقل، الميل على اصطلاح المشاء؛ والإعتداد على اصطلاح المتكلمين. وقد تكلم الشيخ الرئيس في اثبات الميل في الفصل السادس من النمط الثاني من الإشارات حيث قال: «تنبيه، الجسم له في حال تحركه ميلٌ يتحرك به ويحس به الممانع، ولن يتمكن من المنع إلا فيها يضعف ذلك فيه الخ». وإن كان الحكم الصواب في ذلك ما ذهب إليه ثابت بن قرة في صدر الإسلام، وتبعه بعد قرون اسحق

نيوتون من أن الثقيل المرتفع فوق سطح الأرض إذا ترك يسقط بجاذبية الأرض ؛ وأن ما زعم أن بعض المواد كاللهيب والدخان والهواء والغيوم خفيف بالطبع ولميل إلى الصعود فهو بالحقيقة ميل إلى السقوط أيضاً إلا أن أثقل منه يدفعه إلى الصعود، كما إذا وضع جسم في كفة ميزان، وآخر هو مقدار نصفه في كفته الأخرى، فلا شك أن الأولى تهبط والأخرى تصعد، لأن الأولى غلبتها بزيادة فعل الجاذبية في زيادة المادة فيها؛ وهكذا المواد الخفيفة كالأشياء المذكورة تصعد لكونها أخف من الهواء المحيط بها فيدفعها إلى الأعلى، مثل دفع الماء للأشياء التي أخف منه إلى فوقه. وقد حررناه أتم تحرير بالفارسية في الدرس السابع والخمسين من كتابنا دروس الهيئة .

بارقة: لما ثبت بالبراهين القاطعة والحجج البالغة أن النفس الإنسانية جوهر روحاني النسيج والسوس، غير مختلط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بانقوام والعقل، فقد يمكنها أن تقبل جميع المجردات بغير آلة دفعةً كما في النفس المكتفية، وإن كانت في الإكتفاء ذات مراتب ودرجات كما قال - عز من قائل - : وتلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، فللنفس المكتفية القدسية المؤيده بروح القدس أن يتلقى الحقائق الثورية العملية والصور الملكوتية من بطنان عرش الرحمن قرآناً بالإِنْزال كما قال - تعالى - : إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَاللَّيْلَ هَذِهِ هِيَ الْبَنِيَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وإن كان الإِنْزال في الليلة الزمانية أيضاً فافهم؛ ثم يقرأه فرقاناً ونسجوماً على مكث بالتنزيل كما قال - عز شأنه - : تنزيل العزيز الرحيم.

وأما تلفيها متعاقباً للنفوس الأخرى بحصول المعدات التي تُكسِب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق، لمناسبة ما بينها، فالأمر فيه ظاهر غير خفي؛ كما أن الأمر في تعارف النفوس الأرواح والعقول مطلقاً بعد مفارقتهم عن أبدانهم العنصرية المادية أظهر. وقد أجاد وأفاد المحقق الطوسي بقوله الشريف في تعارف الأرواح: «قد ثبت في العلوم العقلية أن كل جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته، فقد يمكن أن تقبل جميع المجردات بغير آلة». رزقنا الله سبحانه وإياكم التجاني عن الدار الغرور والاستعداد للحياة النورية الأبدية. وقد تقدم بعض الإفادات من تعليقات الشيخ في ذلك في آخر العين الثانية أيضاً.

بارقة: لا شك أن الإنسان عاقل مفكر، لا يرتاب فيه إنسان، على أن أدلة تجرد النفس الناطقة بأنها جوهر مجرد عاقل قائم بذاته لا يفسد بفساد البدن، وإنما أصل البدن

بارقة : لا شك أن الانسان عاقل مفكر ، لا يرتاب فيه انسان ، على أن أدلة تجرد النفس الناطقة ناطقة بأنها جوهر مجرد عاقل قائم بذاته لا يفسد بفساد البدن ، وانها أصل البدن والبدن فرعه ؛ كما لا يشك إنسان في أن المادة جوهر غير عاقل ولا مفكر ، والبرهان على ذلك ناهض معاضد أيضاً ؛ فلو كان المادة أصلاً والإنسان متكوناً من تراكبها اتفاقاً كما يقول به من أدخل اليها ، لكان الجوهر العاقل متولداً متكوناً من جوهر غير عاقل متغير أنا فأنأ ، ما لكم كيف تحكمون ؟ !

تبصرة : أدلة تجرد النفس الناطقة ناطقة على أنها مجردة عن المادة الطبيعية واحكامها فقط ، وأن تعلقها بها تعلق استكمالي ؛ وكذلك أدلة تجرد الارواح الكلية من العقول والنفوس المطلقة ناهضة على تجردها عن المادة واحكامها فقط ، وإن تعلقها بها تعلق تكميلي ؛ ولا تدل على تجردها عن الماهية ؛ بل البراهين قائمة على أن كل ممكن زوج تركيب من إنية ومائية ، كما ان النصوص العقلية لسان واحد على أن الوجود الصمدي - جل جلاله وعم نواله - هو المجرد عن الماهية وليس أحد ممّا سواه كذلك ، فهو فرد وما سواه زوج . فما ترى في بعض المسفورات من التشيع على القول بتجرد المفارقات المرسله والنفوس الناطقة فهو ناش من الجهل بقسمي التجريد أي التجريد عن المادة ، والتجريد عن الماهية فالمرحد بالتوحيد الحقيقي مع أنه معتقد بتجرده - سبحانه - عن الماهية موقن بأن الجمع بلا تفرقة زندقه ، والتفرقة بدون الجمع تعطيل ، والجمع بينهما توحيد ، كما نطق به صادق آل محمد - صلوات الله عليهم - . فتبصر .

نعم ينبغي التأمل في قول صاحب الفرر : « وانها بحث وجود . . . » حيث قال في بيانه : « إن النفس وما فوقها وجودات بحثة بلا ماهية وانوار بلا ظلمة ، كما أشرنا اليه بقولنا : « ظل حق » وهذا يثبت المطلوب على الطريق الأولى لأن كونها وجوداً بلا ماهية فوق التجرد لأن التجرد الذي نحن بصدد إثباته هو التجرد عن المادة ، والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة كما أنه فوق الجهرية ، فإن المشائين يقولون بتجرد النفوس الناطقة والعقول عن المادة ، والتجرد عن المادة لا يقولون به إلا في الواجب - تعالى - . إنتهى ما أردنا من نقل كلامه .

أقول : لعله أراد من قوله : « انها بحث وجود لا ماهية لها » غلبة أحكام الوجود على ماهيتها . وكذلك الشيخ الإشراقي في آخر التلويحات من قوله : « ان النفس وما فوقها من المفارقات أنبات صرفه ووجودات محضة » وإلا فكل ممكن على الاطلاق زوج تركيب ، والفرد هو الوجود الصمدي لا غير ، فتدبر .



## عين في ان النفس لاتفسد بفساد بدنه العنصرى (٢٥)

كه - ومن تلك العيون الباقية أن النفس لاتفسد بفساد بدنه العنصرى، وأن الفساد عليها محال مطلقاً، فالنفوس الشخصية وإن لم تكن أزلية ولكنها أبدية باقية بقاء فاعلها الأزلى الأبدى.

وقد علمت في العين الرابعة والعشرين أن أدلة تجرّدها ناطقة بعدم فسادها لأن الفساد والتلاشي والاضمحلال من طوائى المركبات الطبيعية، وأما ماهو برى عن التركيب، وموجود نوري بسيط فلا يتطرق اليه انبوار والهلاك أصلاً. فإذا كانت أدلة تجرّدها كلّها تنتج بقاء النفس الناطقة ابداً، فلا حاجة الى اقامة الدليل على عدم فسادها بفساد بدنها ثانياً. وكأنهم اقاموا الدليل على ذلك في فصل على حدة ثانياً، تأكيداً لذلك لعظم الخطر في ذلك؛ كما أن تلك الأدلة تنتج جوهريتها ايضاً، ومع ذلك اقاموا الدليل على جوهريتها على حدة كذلك.

والفصلان الرابع والخامس من سابع نفس الأسفار في عدم بطلانها، فالاول في أن النفس لاتفسد بفساد البدن، والثاني في أن الفساد على النفس محال<sup>(١)</sup>.

والفصل الرابع من خامسة نفس الشفاء في ان النفس الإنسانية لاتفسد ولا تتاسخ<sup>(٢)</sup>.

والفاضل سعد بن منصور بن هبة الله بن كمونة المعروف بابن كمونة المتوفى ٦٨٣ هـ ق من تلامذة الشيخ الاشراقي السهروردي، قد صنف رسالة في ابدية النفس، وقال في صدرها بعد التسمية والتحميد: «فإن الذي يتضمنه هذه المقالة هو اثبات ابدية نفس

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٩١ - ٩٤.

٢. الشفاء، ط ١، ص ٣٥٤.

الانسان بطريق برهاني، هو كما ادركته بفكري ولم أعرف أنني سبقت اليه، ويتم الغرض منها بإيراد عدة فصول الخ».

ولا ينافي ابديتها إمكانها الذاتي كما لا ينافي ازلية العقول الكلية إمكانها، على الوجه الشامخ المحقق عند اهل التوحيد الحقيقي. ولا يلزم منه أن تكون النفوس الشخصية الانسانية ازلية ويتوهم أن ما كان وجوده ابدياً فهو ازلي ايضاً، لأن الأمر بالعكس فإن الأزلي ابدى من غير عكس لما تقدم تحقيقنا فيه وبحثنا عنه في العين التاسعة. فالنفس حادثة بالبدن على الوجه المشار اليه في العين السابعة، وان كان منشئها قديماً ازلياً. وما نسب الى افلاطون من القول بقدم النفوس الناطقة فمحمول على قدم منشئها. وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في الدرس الثالث من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول<sup>(١)</sup>. وما قاله الشيخ من أن النفس لا تفسد ولا تناسخ، فالكلام في التناسخ سيأتي في العين الرابعة والخمسين.

تبصيرة: بما تقدم في هذه العيون من أن شيئية الشيء بصورته، وصورة الانسان مجردة عن المادة واحكامها، وهي لا تفسد بفساد البدن ولا تعدم، كنت على بينة من ربك أن ماسودت طائفة من المتكلمة القراطيس وانكراريس في جواز اعادة المعدوم زعماً منهم ان القول بحشر الأجساد متوقف عليه، وان الموت إعدام والانسان بموته يصير معدوماً، وفي البعث يعاد المعدوم بعينه، بمعزل عن الصواب.

ثم إن امتناع اعادة المعدوم ضروري، ونعم ما قال الشيخ الرئيس من أن كل من رجع الى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدوم ممتنع. انتهى.

على ان البراهين قائمة على امتناعها ففي المسألة الأربعين من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي: «المعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود<sup>(٢)</sup>». وقد اجاب بها أقاد المتأله السبزواري في تعليقه منه على ان المعدوم لا يعاد من غير الفرائد بقوله:

ان النفس لا تنفى بالبرهان والنقل، كما ورد في الحديث: «خُلِقْتُمُ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ»

١. دروس اتحاد العاقل بالمعقول ط ١، ص ٤٢.

٢. تجريد الاعتقاد بتصحيح المؤلف وتعليقاته عليه، الطبعة الحديثة، ص ٧٣.

فالنفس غير معدومة حتى يقال هذا المعدوم يعود بعينه أو بمثلها والبدن يعدم، ولكن إذا أعبد بمنه كما قيل- والنفس تلك النفس لم يكن المجموع معاداً بمثله، بل الذي كجلبابها مثل الجلباب الأول؛ بل إن سألت عن الحق فالبدن أيضاً عين البدن الأول وإن لم يعد بعينه لأن التميز غير التشخص، والتشخص بالنفس وبالوجود، والنفس واحدة بعينها، ألا ترى أن زيدا من أول عمره إلى آخره كم يرد عليه من التبدلات والتميزات بحسب أسنانه المختلفة من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها ومع ذلك هو هو بعينه، وذلك لأن تشخصه بنفسه وهي باقية، ولو جنى في الشباب وعوقب في المشيب لم يعدل عن المعدلة.

هذا إذا قلنا إن البدن المعاد مثل المبتدئ. وأما إذا قلنا: إن ذلك عين هذا وهو الحق فنقول: إن شيئية الشيء بصورته والصورة لم تعدم؛ بل باقية دهرأ وفي علم الله الذي لا يتغير. وحاصل معنى عدمها أنها مرهونة بوقت خاص ولكل أجل مخصوص، ثم بعد أجلها خلعت المادة تلك الصورة وليست صورة أخرى، وصورة بصورة لا تنقلب، والصورة البرزخية والأخرية في طول الصور الدنيوية لا في عرضها لأن تلك كمال هذه وغايتها والغايات في طول المفاتيح، والوصول إلى الغايات بنحو التحول كما أن النفس إذا كملت اتصلت بالعقل الفعال اتصالاً معنويًا، والروح المضاف تحوّل روحاً مرسلًا، كذلك الصورة إذا اكملت ورفضت الهيولي تحوّل صورة برزخية، ولا يرتفع تشخصها بنقض غبار الهيولي عن ذيلها، إذا الهيولي ليست إلا قوة صرفة والقوة ليست شيئاً متحصلاً فضلاً عن أين يكون متخصاً، والهيولي أمر مبهم والقوة عدم إلا أنها عدم شأني ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد لا يوم الزراعة، لذا تمنى الكافر يا ليتني كنت تراباً غنى أمر محال. ولو فرضت ارتفاع الهيولي من هذا العالم الطبيعي، والكل بحالها من الصورة الجسميّة والصورة النوعية والمقادير والأشكال والألوان ونحوها والنفوس والعقول كان مثل عالم الآخرة ولم يرتفع الهويات والهذيات بمجرد ارتفاع شيء كاللاشيء، فعالم الآخرة لما كان تاماً يشذ عنه شيء مما هو فعليه هذا العالم، كيف وذلك كما هذا وغايته. والاستكمال ليس ثم ليس وربيع ثم ربيع، لا خلع ثم ليس، وخسران ثم ربيع؛ فليأخذ عقلك جميع العالم الذي من الله وإلى الله ويقال له الإنسان الكبير كأنسان واحد متوجّها إلى الغاية طويلاً من الظاهر إلى الباطن متحولاً صورها إلى الصور الصرفية الباقية، وأرواحها المضافة إلى الأرواح المرسلّة استشعاراً وتأصلاً أم لا، وحينئذ رأيت الجميع من المكانيات والزمانيات من الماضيات والغابرات كفتايل انطقت سرجها، وتلك الصور الصرفية المنفوخ فيها نفخة مشعلة موقدة كفتاديل اشتعلت وانيرت

بانوار ارواحها، قال الله - تعالى - : «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ»<sup>(١)</sup>. وتلك الصور مشبهة بالصور المرآتية تشبيهاً مشروطاً بشرطين: أحدهما أن تكون قائمة بذاتها لا بالمرآة، وثانيهما أن تكون حية ومتعلقة للروح؛ ولو فرض أن روحك تعلق بتلك الصورة المحاكية عن صورتك الهيولانية لكنت أنت هي، وصارت هذه شبحاً اجنبياً.

وبالجملة كن مترقباً مترصداً ليوم القيامة من مستقبل السلسلة الطولية، ومتأملاً لقوله - تعالى - : «انْهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَنَرَاهُ قَرِيباً»<sup>(٢)</sup>. ويوم القيامة يوم محيط بالأيام الدهرية والزمانية احاطة الدهر بالزمان، او احاطة اليوم بساعاته بوجه. وهذا كاف للمستبصر<sup>(٣)</sup>.

---

١. الزمر: ٦٩.

٢. المعارج: ٧.

٣. غرر الفرائد، ط (الناصرية)، ص ٤٥.



## عين في ان النفس عين مدرّكاتها مطلقا (٢٦)

كو - ومن تلك العيون ماهو البغية القصوى أن النفس عين مدرّكاتها مطلقا اي اتحادها وجوداً بأعمالها وعلومها.

وهذه العين بحر عذب فرات سائغ شرابه وقد فجّرت فانشعبت الى ثلاثة وعشرين جدولاً باذن الله - سبحانه - ومشيته فسميت بدروس اتحاد العاقل بالمعقول والحمد لله رب العالمين. ومن هذه العين تشرب ماءً معيناً وهو أن العقل في حركة إلا أن حركته هو التعقل، فالتعقل فعل العقل، كما أن الفكر حركة ينحو آخر، فافهم.

وفي عدة مواضع من كتابنا الف نكتة ونكتة، اشارات لطيفة في الاتحاد يغنيك الرجوع الى فهرسه عن نقلها بالتفصيل ههنا.

ومن هذه العين تشرب أن الانسان ليس إلا علمه النافع وعمله الصالح. وأن العلم والعمل جوهران. وكما ان العلم والعالم والمعلوم متحدة وجوداً كذلك العمل والعامل والمعمول.

ومن الكلمات السامية في المقام أن الفعليات بينها التنازع والتأني فلا يتحد بعضها ببعض، ولما كانت الهيولي قوة محضة وإيهاماً صرفاً لا تأني ولا تعصي من جانبها فتتحد بكل فعلية فعلية فالصورة النوعية المائية مثلاً تأني عن الهوائية لكن هيولها قابلة للهوائية؛ وإذا كانت هيولي الجسمانيات هكذا فما حدسك بهيولي العقليات في شدة لطافتها وتجرّدّها وهي العقل الهيولاني الذي هو هيولي المعقولات النفسانية؟! فالنفس للطافتها بأي شيء توجه تتصور بصورته وتتحد بها<sup>(١)</sup>. واليهما يشير ما في ديواني<sup>(٢)</sup>:

١. غرر الفرائد، ط (الناصري)، ص ٣٢.

٢. ديوان الشعر للمؤلف بالفارسية، ط ١، ص ١٦٨.

«نفس از بسکه لطیف است شود نفس همان

که بدو روی نموده زنجیر و زقراز

نه ترا جنسی وفصلی است که حدّ داری و رسم

آن بسیطی نتوان گفت که داری انبان»

وتلك الكلمة السامية هي إحدى الدلالات على اتحاد العاقل بمعقوله من باب اتحاد

المادة والصورة كما ذهب إليه أسكندر الإفروديسي، وإن شئت فراجع في بيان ما ذهب إليه

إلى الدرس الثاني عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل والمعقول<sup>۱</sup>.



مکتب چاپ و نشر آیت الله العظمی

---

۱. دروس اتحاد العاقل بالمعقول، ط ۱، ص ۲۲۱ - ۲۲۵.

## عين في خروج النفس من القوة الى الفعل وفي مُخرجها (٢٧)

كزم - ومن تلك العيون التورية خروج النفس من القوة الى الفعل اي ارتقائها عن النقص الى كمالها الممكن لها. فلا بد لها من مخرج وذلك المخرج لا يكون إلا مفارقاً بها تقرر في محله وقد بحثنا عنه في كتابنا دروس معرفة النفس .

وقد سلك الفارابي هذا المسلك في اثبات المفارقات وصنف رسالته في اثبات المفارقات، كما تجده محرراً في كتابنا المذكور.

وجملة الأمر أن الصورة العلمية عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد فوعانها مسانخ لها قالواهب والمتهب عاريان عن المادة واحكامها، وان كان إطلاق الوعاء على ضرب من التوسع في التعبير لأن العلم والعالم والمعلوم فيهما حقيقة فاردة تورية فتبصر. واعلم أن البحث عن المثل النورية الالهية أنها كان محتاجا اليه من عدة جهات: منها أنها مخرجة الناقصات عن نقصها الى كمالها وتفصيل المطلب وتنقيحه يطلب من رسالتنا المعمولة في المثل الالهية ولكنها لم تطبع بعد.

كتاب افلاطون في الاسلام لعبد الرحمن بدوي<sup>(١)</sup>: «الفصل السابع في مائة النفس والحياة التي لها وما تلك الحياة وما الذي يحفظها عليها حتى تكون دائمة البقاء سرمدية. وقد اطلق عليها (اي على النفس) افلاطن أنها حركة. وذلك أنه قال في كتاب النواميس : إن الذي يحرك ذاته فجوهرة حركة.

وينبغي ان ننظر أي حركة هذه التي للنفس ؟ فانا قد قلنا إن النفس جوهر وليست بجسم، والحركات التي كنا أحصيناها اعني الستة (كذا - والصواب: الست ظ) هي حركات الجسم وليس يليق شيء منها بهذا الجوهر.

١ افلاطون في الاسلام لعبد الرحمن بدوي - ص ٢٧٤

فنقول: أن هذه الحركة حركة الروية وهي جولان النفس ... لها دائها، فانها لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الأحوال، وهذه الحركة لما لم تكن جسمانية لم تكن مكانية. ولما لم تكن مكانية لم تكن خارجة عن ذات النفس . ولذلك قال افلاطون: «جوهر النفس هي الحركة. وهذه الحركة هي حياة النفس ، ولما كانت ذاتية كانت الحياة لها ذاتية» انتهى ما في كتاب افلاطون في حركة النفس .

أقول: الحركة في كتب المحققين من أهل التوحيد يطلق على معنى اعم مما في الكتب الفلسفية منها الحركة الحية يطلقونها - عليه سبحانه - وقد اخذوها من قوله: «أَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ وَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرِفَ». ثم حركة جوهر النفس هي الحركة الجوهرية التي كانت البراهين على صدقها في الحكمة المتعالية قد احكمت بنيانها. ولما كانت النفس الناطقة مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن جوهرًا مجردًا، فحركتها لا بد أن تكون مع هذا التعلق الطبيعي بمعنى أن البدن الطبيعي مرتبتها النازلة. وبالجملية لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان<sup>(١)</sup>. ويطلب على التفصيل في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة من الأسفار، قوله: «فان قلت: الانسان مركب الخ<sup>(٢)</sup>». وقد تقدمت الإشارة في العين العاشرة إلى أن تغلغل الفكر في تكون مادة الجنين، ثم في اعتلاء المتكون الى معارجه يُشمر أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور الى طور.

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٨٢.

٢. المصدر، ج ١، ص ١١٩.

## عين في ادراك النفس حقائق الأشياء (٢٨)

كج - ومن تلك العيون المنيرة ادراك النفس حقائق الأشياء. وينجرّ البحث الى اتحاد النفس بالعقل الفعال، بل فنائها فيه.

قال صاحب الأسفار في الفصل السابع من الطرف الاول من المرحلة العاشرة منه<sup>(١)</sup>: «إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم يتفح لأحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة الخ».

أقول: وقد حررنا البحث عن مفيض الصور النورية العلمية وفناء النفس في العقل الفعال وحققناه في الدرس التاسع عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول<sup>(٢)</sup>. وفي كتابنا نشر الدراري على نظم اللثالي وهو تعليقاتنا على اللثالي المنتظمة للمتأله السبزواري، وهذا البحث اعني ادراك النفس حقائق الأشياء، محرر في تعليقة على اول القياس منه فراجع وقد اشرنا اليه والى مواضع تحقيقه بالاجمال في النكتة الأحدى والخمسين وتسعمائة من الف نكتة ونكتة.

وبما افاده العلامة القيصري في المقام هو مقاله في آخر الفصل الثالث من مقدمات شرحه على فصوص الحكم: «بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن، وأخرى في الخارج فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك، فصور تلك الماهيات في اذهانتنا هي ظلال

١. المصدر، ط ١، ص ٢٧٨.

٢. دروس اتحاد العاقل بالمعقول، ط ١، ص ٣٣١.

تلك الصور العلمية، الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية أو ظهور نور وجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة لذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ماهي عليه إلا من تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ماهي عنيه في انفسها. ومع ذلك يفدر انيته يتحجب عن ذلك فيحصل التميز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل. فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير. وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير»<sup>١</sup>.

أقول: ما أفاده كلام يعبد الغور جداً وتفسيره ينجر الى الاسهاب والاطناب وانصواب أن نسير الى بعض الاسرار المستجنة فيه لمن هو من اهل الخطاب فنقول بعون منهم الصواب:

قوله: «ظلال تلك الصور العلمية» أي الصور العلمية في الحضرة الالهية. وقوله: «الحاصلة فينا»، مرفوع صفة الظلال. وظل الشيء يحاكيه وهو صنم وآية<sup>٢</sup> له. وقد تقدم في العين السادسة عشرة بعض الاشارات اليه.

قوله: «بطريق الانعكاس». قال صدر المتألهين في مبحث الوجود الذهني من الأسفار<sup>٣</sup>: «إن صور هذه الأشياء عند تصور النفس ايها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي مايقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين، فكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباشرة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف لنفس بها كما يحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها، كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس. والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة في ليفة، والمشاهدة في النوم».

وقيل - قدس سره - في الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادس من الأسفار<sup>٤</sup>: «قد اختلف الحكماء في أن ادراك النفس الانسانية حقائق الأشياء عند تجردها

١. شرح القيصري على فصوص الحكم. ط ١، ص ٢٢.

٢. الأسفار. ط ١، ج ١، ص ٧٥.

٣. المصدر. ج ١، ص ٢٠٠.

واتصالها بالمبدأ الفياض أهو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الاشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال؟».

ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن. وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا ولا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل إنيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان مايرىها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان وهو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لامن الأشياء وان عالمية الحق - سبحانه - بالأشياء هي بعينها فيضاتها عنه بإشراق نوره الوجودي فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الاشياء على ماهي عليها في الخارج لا اشباحها ومناولاتها، واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيراه على صورة معتقده.

وراجع في البحث والتنقيب عن المقام إلى العلم الكلي من الأسفار ايضاً<sup>١</sup>.

وقال في آخر الموقف التاسع من آليات الأسفار<sup>٢</sup>: «اما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان. فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الأشياء المعقولة كلها وتوجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبها. واذا أعرضت عنه إلى مايلي العالم الحسي، والدار الجسدية أو الى صورة أخرى انمحت عنها المتماثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد أن صارت محلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى بنجشم اكتساب وتعمل وتكلف قمهها بقيت على وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها أو فائضة عليها على اختلاف الرأيين اعني الإشراق والرشح في الممثل له كما في المثال وكلاهما غير ماهو المختار عندنا فيهما كما شارنا اليه الخ».

بيان: «المثال»، يعني به المرآة. والممثل له، يعني به ماهو المبحوث عنه في المقام اي اثبات عالم العقل من جهة اثبات الخزانة للمعقولات واتصال العاقلة به وقضاء النفس فيه. وقوله كما اشرنا اليه، ناظر الى ما نقلناه عنه من ثالث سادسة الأسفار. يعني ان

١ المصدر، ج ١، ص ٢٨٢ و ٢٨٣

٢ المصدر، ج ٣، ص ١٧٢

الأنفس عند الاتصال بالمبدأ والترقي إلى جنبه لا في مطلق الإدراك كان علمه بوجود الأشياء إما كذا إما كذا.

قول القيصري: «بطريق الانعكاس»، أي يظهر في مرآة نفسه بظهور ظهور العكس في المرايا ما كان في المبادي وتكون النفس آلة للملاحظة كما أن المرآة تكون آلة. قوله فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية. فإن الحق سبحانه بصير حينئذ مرآة له لأن المؤمن مرآة المؤمن والمؤمن اسم من أسمائه - سبحانه - أيضاً كما في آخر الحشر. وكلام القيصري كما قدمناه نقله عنه صاحب الأسفار في آخر المنهج الثاني من المجلد الأول منه<sup>(١)</sup> حيث قال: «فالحق كما ذهبنا إليه وفاقا للمحققين من أهل الله وهو أن الماهيات كلها وجودات خاصة ويقدر ظهور نور الوجود بكالاته الخ».

وقد هديناك إلى مواضع البحث عن هذا المطلب العظيم من هذا الكتاب التقويم نعلك بالتحقيق والتفتيش فيها تجد ما هو حقيقة الأمر في ذلك المرصد الأسنى. وراجع في ذلك إلى الفصل الأربعين من تمهيد القواعد<sup>(٢)</sup> أيضاً. وإلى الفصل الثالث من التمهيد الجملي من مصباح الأنس<sup>(٣)</sup> وسنشير إلى مصادر أخرى في ذلك أيضاً.

تبصرة: «اتصال النفوس الناطقة بالعقل الفعال، بل اتحادها به. بل فناؤها فيه، إنها هو بحسب استعداداتها فلا جرم حظ كل نفس بذلك الإتصال من الصور العقلية بقدر استعداداتها فتصير النفس مدركة للصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد دون سائر ماهي متحققة في العقل الفعال. وبالجملة لا يوجب مجرد اتحاد النفس بالعقل الفعال أن تطلع على جميع ماهي في العقل من العلوم بل بقدر استعدادها الخاص تطلع على العلوم التي ترتبط بذلك الاستعداد الذي هو ملكة الإتصال. نعم النفس المكتفية لاستعدادها الأتم لها حظ أوفر بالفناء إلى مبدئها، فإنها محل مشية الله وقدرته النافذة.

والشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من نفس الإشارات في إثبات العقل الفعال ختم الفصل بذلك الاتصال فقال: ... فبقى أن هيئنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور

١. المصدر، ط ١، ج ١، ص ٦١.

٢. تمهيد القواعد، ط ١، ص ١١٥.

٣. مصباح الأنس، ط ١، ص ٣٢، ٣٣.



المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة؛ وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي التمثل الذي كان أولاً كأن المرأة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من أمور القدس؛ وهذا أنها يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الإتصال.

بيان: قوله: «اذ هو جوهر عقلي بالفعل» يعني به العقل الفعّال. وقوله: «كأن المرأة التي كانت تحاذي بها جانب القدس» كان من الحروف المشبهة بالفعل أي كأن المرأة التي كانت النفس تحاذي بتلك المرأة جانب القدس. وقوله: «قد أعرض» على المبنى للمفعول أي قد أعرض بالمرأة عن جانب القدس إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من أمور القدس أي إلى صور قدسية أخرى.

يعلم من الفصل المذكور أن يخرج النفوس من النقص إلى الكمال هو العقل الفعّال؛ ففي الحقيقة هو العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس التي وقع بينها وبينه اتصال؛ فالنفس هي العلة القابلية بشرط أن تحصل لها ملكة الإتصال به التي هي استعدادها لقبول تلك الصور. ثم أتى بعده بفصلين آخرين أولهما في بيان أن العلة الموجدة لهذا الاستعداد فأشار إلى أن له علة بعيدة وعلة متوسطة وعلة قريبة بقوله: «إشارة، هذا الاتصال عتله قوة بعيدة هي العقل الهولاني، وقوة كاسية هي العقل بالملكة، وقوة تامة الإستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل».

بيان: قوله: «لها أن تقبل أي من شأن هذه القوة أن تقبل من الإقبال». وقوله بملكة متعلق بقوله تقبل.

وثانيهما في بيان كيفية حصول الاتصال بالتفصيل فقال: «إشارة، كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية، وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهية والمفكرة، تُكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها. وهذه التصرفات هي المخصصات للإستعداد التام لصورة صورة. وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي».

بيان: قوله: «في المصورة والذاكرة»، أراد بالمصورة هنا الخيال التي هي خزانة الحس

لمستترك، وبالذاكرة المحافظة التي هي خزانة الواهمة؛ وقام الكلام فيها يطلب في العينين الثانية والعشرين، والثالثة والثلاثين. وقوله باستخدام القوة الوهمية والمفكرة، منعلق بقوله تصرف النفس. والاستخدام مضاف إلى المفعول به، أي باستخدام النفس القوة الوهمية والقوة المفكرة. وكثرة تصرف النفس بمعنى كثرة تمرنها في الخيالات الحسية والمثل المعنوية. وقوله تكسب النفس من الإكساب وضمير الفعل راجع إلى كثرة تصرف النفس : والإكساب بالفارسية: (ورزائیدن)؛ وحاصل المعنى أن كثرة تصرف النفس فيها تفيد النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها أي مجردات الخيالات الحسية والمثل المعنوية عن الجوهر المفارق الذي هو العقل الفعال. وقوله مناسبة ما، بيان لعل الإكساب. وقوله لصورة صورة، أي من الكليات. وقوله معنى عقلي لمعنى عقلي. أي معنى كلي لمعنى كلي.

كلام مع الشيخ - رضوان الله تعالى - عليه: غرضنا الأهم في هذه التبصرة أن الشيخ صرح في الفصول المذكورة من النمط الثالث بأن النفوس الإنسانية إذا وقع بينها وبين العقل الفعال اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة، ومع ذلك اعترض في النمط السابع على القائلين باتحاد العاقل والنفوس، وباتحاد العاقل بالعقل الفعال أيضاً، بأن اتحاد العقل بالفعال يوجب بما أن يتجزى العقل لفعال وإما أن تطلع النفس على كل معقول وتصل إلى جميع الصور العقلية فيه حيث قال في الفصل التاسع من النمط المذكور ما هذا لفظه: «وهؤلاء أيضاً قد يقولون إن النفس منطقة إذا عقلت شيئاً فأنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق؛ قالوا: وتصلها بالعقل الفعال هو أن تصبر هي نفس العقل الفعال لأنها نصير العقل المستفاد، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد. وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء، أو يجعلوا اتصالاً واحداً به تجعل النفس كاملة راصلة إلى كل معقول» انتهى.

وأنا أقول: القائل باتحاد النفس بالعقل الفعال، أو بالقناء فيه يعتمد إلى ذلك المنحو من الاستعداد الذي أفاده في الفصول المذكورة من النمط الثاني، فلا يرد اعتراضه عليهم أصلاً لأن كل نفس تتحد به بحسب استعدادها الخاص بذلك الاتحاد، وتصل إلى الصور العقلية كذلك. هذا ما اردناه في التبصرة.

ثم تحقيق البحث عن هذه العين وتنقيح يطلب في عدة مواضع من الأسفار:

(الف) من جملة العرسيات أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس أياها في صقع

ملكوت النفس من غير حلول فيها الخ<sup>(١)</sup>.

(ب) الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادسة في العلة والمعلول: قد اختلف الحكماء في أن ادراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض أهو على سبيل الشرح الخ<sup>(٢)</sup>.

(ج) فصل في قول المتقدمين إن النفس أنها تعقل باتحادها بالعقل الفعال الخ<sup>(٣)</sup>.

(د) فصل في نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا الخ<sup>(٤)</sup>.

(هـ) آخر الموقف التاسع من الآلهيات<sup>(٥)</sup>: واعلم أن لنا منهجاً آخر في اثبات عالم

العقل الخ.

والمثاله السبزواري في البحث عن القياس من اللآلي المنتظمة، أشار إلى كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية ونقل كلام صدر المتألهين من الثالث والثلاثين من سادسة الأسفار في العلة والمعلول<sup>(٦)</sup>. وكذا في عدة مواضع من غرر الفرائد في الحكمة المنظومة: منها في تعليقه على الفرر في تمايز الأشعة العقلية<sup>(٧)</sup>؛ ومنها في غرر أدلة تجرد النفس، قوله: على مذهب صدر المتألهين - قدس سره - من أن إدراك انكليات الخ (ص ٣٠٠)؛ ومنها في المفريدة الأولى من المقصد السادس في المعاد<sup>(٨)</sup>. وقد تضمن تعليقه منا على اللآلي في المقام من كتابنا نشر الدراري على نظم اللآلي مطالب مفيدة في هذه البغية القصوى، وإن شئت فراجع إليه.

إشارة إلى إطلاقات العقل الفعال ينبغي أن نشير في المقام إلى إطلاقات العقل الفعال في

السنة أساطين الحكمة. اعلم أن الوجود الصمدي جل شأنه لا يتميز عن ما سواه

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٧٥.

٢. المصدر، ج ١، ص ٢٠٠.

٣. المصدر، ج ١، ص ٢٨٣.

٤. المصدر، ج ١، ص ٣١٢.

٥. المصدر، ج ٣، ص ١٧٠ - ١٧١.

٦. غرر الفرائد، ط (الناصرية)، ص ٧٣.

٧. المصدر، ص ١٩١.

٨. المصدر، ص ٣٣١.

تمايز بينونة فإن تميز المحيط عن المحاط أنها هو بالتعين الإحاطي لا بالتعين التقابلي، فمفيض الحقائق النورية على النفس ومخرجها من النقص إلى الكمال هو الحق - سبحانه - وإن كان المظاهر في نظر الكثرة دخلاء في الإفاضة ولكن شئونها كلها منتشاة من شأنه تعالى فتدبر في قوله عز من قائل: يسئله من في السموات والارض «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»<sup>(١)</sup>. وأما الإطلاقات فهي مايلي:

الف - كثيراً ما يطلقون العقل الفعال على المفارق الذي هو عقل العالم الأرضي والفائض على النفوس النطقية، كما قال الشيخ في آخر الفصل الثالث من تاسعة آلهيات الشفاء في كيفية صدور الأفعال من المبادي العالية ما هذا لفظه: ... «وكان عددها عشرة بعد الأول - تعالى -، أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك» - إلى قوله: «وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا وهو عقل العالم الأرضي ونحن نسميه العقل الفعال»<sup>(٢)</sup>.

قوله: وكان عددها عشرة، يعني أن عدد المفارقات عشرة. وليس مرادهم من ذلك حصر المفارقات في ذلك العدد، بل البيان في نضد العالم ونظمه على مبلغهم من العلم أوجب ذلك. نظير ذلك قول المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد حيث قال في المسألة الأولى من الفصل الرابع من المقصد الثاني منه في العقول المجردة ما هذا لفظه: «وإدلة وجوده مدخولة الخ»<sup>(٣)</sup> فإن مراده من ذلك أن تلك الأدلة على إثباته مدخولة، لا أنه ينكر وجود العقول حاشاء عن هذا الوهم الموهون، كيف وآثاره النورية مشحونة بذكر العقول وأحكامها؟! قوله: «ونحن نسميه العقل الفعال»، كأن كلمة نحن تدل على أن هذه التسمية جارية على ممشى المشاء.

ب - يطلق العقل الفعال على المعلول الأول أيضاً، كما في تعليقات الشيخ حيث قال: «المعلول الأول وهو العقل الفعال إمكان وجوده له من ذاته لا من خارج - الخ»<sup>(٤)</sup>. ج - يطلق على كل واحد من العقول المفارقة أيضاً، كما قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتابه في المبدء والمعاد: «وكل واحد من العقول المفارقة عقل

١. الرحمن: ٣٠.

٢. الشفاء، ط (الرحلي الحجري) ج ٢، ص ٢٦٤.

٣. تجريد الاعتقاد نصحيح المؤلف وتعليقاته عليه، ص ١٧٦.

٤. التعليقات للشيخ الرئيس ط (مصر)، ص ١٠٠.

فعال، لكن الأقرب منا عقل فعال بالقياس إلينا».

ثم بين معنى كون الأقرب منا عقلاً فعالاً بالقياس إلينا، بقوله: «ومعنى كونه فعالاً أنه في نفس عقل بالفعل، لا أن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة، كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها، وليس فيها شيء مما هو بالقوة ومما هو مادة البتة. فهي عقل وتعقل ذاتها لأن ذاتها أحد الموجودات. فهي عقل لذاتها ومعقول لأنها موجودة من الموجودات المفارقة للمادة. فأما عقولنا فيفترق فيها ذلك لأن فيها ما بالقوة. فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعالاً.

وهو أيضاً عقل فعال، بسبب فعله في أنفسنا وإخراجه إياها عن القوة إلى الفعل. وقياسُ العقل الفعال إلى أنفسنا قياس الشمس إلى أبصارنا، وقياسُ ما يستفاد منه قياسُ الضوء المخرج للحس بالقوة إلى الفعل، والمحسوس بالقوة إلى الفعل»<sup>(١)</sup>.

د - يطلق على العقل الفعال الذي هو مصادف للوجود الطبيعي على الوجه الرفيع الذي أفاده المتأله السبزواري في تعليقه منه على الأسفار حيث قال: «قد قرر أن العقول الكلية لاحالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي الختمي - صلى الله عليه وآله وسلم - من مقام إلى مقام؟ فالجواب أن مصحح التحولات هو المادة البدنية، ففرق بين العقل الفعال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي، وبين العقل الفعال المصادف له؛ فالأول له مقام معلوم، والثاني يتخطى إلى ما شاء الله كما قال - صلى الله عليه وآله - لي مع الله، الحديث؛ فإدام البدن باقياً كان التحول جائزاً. انتهى كلامه رفع مقامه»<sup>(٢)</sup>.

اقول: ولنا حول كلامه الكامل المنيع بعض اشارات سنأتي بها في العين السادسة والأربعين.

ثم اعلم أن العقل قد أطلق كثيراً في عبارات الأوائل ومن بعدهم على الأول - تعالى - أيضاً، تارة بأن العقل يدبر العالم؛ وأخرى بأن العقل الأول الواجب كذا وكذا، ونحوهما من عبارات أخرى. قال المتأله السبزواري في غرر الفرائد في غرر أن علمه - تعالى - بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الاشرافية: «فذاته عقل بسيط جامع لكل معقول والأمر تابع»<sup>(٣)</sup> فأطلق العقل عليه سبحانه ونعم ما فعل.

١. المبدأ والمعاد، ط (إيران)، ص ٩٨.

٢. غرر الفرائد، ط (الناصري)، ص ١٦٧.

٣. الأسفار بتعليقات السبزواري، ط ٢، ج ٣، ص ٤٣٧.

ونختم البحث بالفوائد التالية: منها أن حظ كل إنسان من اتصاله بالعقل الفعال لما كان بحسب استعداده الخاص، علم وجه المشية في قوله - سبحانه - «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»<sup>(١)</sup>.

ومنها كلام حول الوصول والاتحاد والفناء، قال الشيخ في اسابيع من مقامات العارفين من الإشارات: «ثم انه ليفيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزيئها وهناك يحق الوصول».

وقال صاحب الأسفار في آخر الفصل الثالث من المرحلة الخامسة منه في الوحدة والكثرة، في أن اتحاد الاثنين ممتنع: «وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال، وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق، فيعني به حالة روحانية تليق بالمفارقات، لا أن هناك اتصالاً جرمياً أو امتزاجاً، ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه».

وقال المتأله السبزواري في تعليقه على قوله فيعني به حالة روحانية: «وهي الفناء الذي هو قرة عين العارفين وليست من باب اتحاد الإثنين»<sup>(٢)</sup>.

أقول: الوجه الذي أحال معرفته هو الذي بينه في الفصل التاسع من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الأسفار، المعنون بقوله فصل في قول المتقدمين إن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال - الخ<sup>(٣)</sup>.

ومنها أن العقل الفعال لما كان عقل العالم الأرضي قال حكاء الفرس: «إليه مفوض كخدائية عالم العناصر: كما أن مدار الكون والفساد في عالم العناصر لما كان بأوائل الملموسات، قالوا إليها مفوض كدبانوية عالم العناصر لان كد في الفارسية بمعنى البيت؛ وخدا بمعنى رب البيت وصاحبه ورئيسه، وبانوهي ربة البيت شبهوها بالزوجين يولدان مولدات عالم العناصر. كما أن الرجل مظهر العقل، والمرأة مظهر النفس، فان كان كاملاً فهو مظهر العقل الكل، وان كانت كاملة فهي مظهر النفس الكل. وكما تقدم في العين العاشرة من أن السماء زوج والأرض زوجة؛ وأن الروح والنفس الحيوانية في تأليف الإنسان

١. البقرة: ٢٥٦.

٢. الأسفار بتعليقات السبزواري، ط ١، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

٣. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٨٣ - ٢٨٦.

كالزوجين فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة.

ومنها ما أفاد الجنايذي صاحب بيان السعادة من التحقيق حول الإدراك في تفسير قوله - تعالى شأنه - : «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً الْآيَاتِ»<sup>(١)</sup> :

«وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً - وهي شهر ذي القعدة كما نقل، لإعطاء كتاب فيه بيان كل شيء - وأتمناها بعشر - من ذي الحجة، لسواك استاك آخر الثلاثين قبل الإفطار - فتم ميعات ربه - لإعطاء الكتاب - أربعين ليلة وقال موسى - عليه السلام - حين خرج من بين قومه للميعات - لأخيه هرون أخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه - التفات من التكلم إلى الغيبة، إشارة إلى أن التكلم صدر من مقام ظهوره الذي هو الولاية المطلقة المتحقق بها على - عليه السلام - كما أن المتكلم مع محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - ليلة المعراج كان علياً عليه السلام. ولما سمع موسى - عليه السلام - كلامه - تعالى - اشتد شوقه والتهب حرارة طلبه ولم يتمالك فطلب وسئل ما ليس له من الشهود والرؤية مع أنه كان بعد في الحد والغيبة وباقياً عليه الأثانية وليس شأن المحدود إدراك المطلق ورؤيته فإن من شرائط الرؤية والإدراك صيرورة الرائي سنخاً للمرئي، أو المرئي سنخاً للرائي وإلا فلا يقع الرؤية ولا يحصل المشاهدة ألا ترى أن النفس في مشاهدة الأجسام محتاجة إلى آلة جسمانية وفوة جرمانية؟ وتلك القوة الجسمانية محتاجة إلى تجريد الصورة من المادة لتجردها نحواً من التجرد؛ فلما لم يتمالك - قال: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» - فانك غير خارج من حدودك، وتو شاهدتني بحدودك لفئت فليس لك شأن رؤية المطلق - ولكن انظر الى الجبل - جبل الحجر، أو جبل أنانيتك - فإن استقر - الجبل لتجلى نور من أنوار المطلق - مكانه فسوف تراني - مع جبل حدك وأنيتك - فلما تجلى ربه - الذي هو المطلق المضاف لا المطلق المطلق - للجبل جعله - الله أو الرب أو التجلي - دكاً - متفتتاً متلاشياً - وخر موسى - عليه السلام - لاندكاك أنيته - صعباً فلما أفاق قال - سبحانه - عن سؤالي عن مثلك ما ليس لي - تبت إليك - من سؤالي - وأنا أول المؤمنين بأنك لا ترى لمنلي.

اعلم ان الإدراك حقيقة مشككة ذات مراتب متفاوتة في الشدة والضعف، ولكل مرتبة من مراتبها اسم خاص وشرائط خاصه لحصولها؛ مثلاً إدراك زيد تصوراً جزئياً، مرتبة منه إدراكه

بالبصر ويسمى رؤية، ومرتبة منه إدراكه بالخيال ويسمى تخيلاً، ومرتبة منه إدراكه بالعين المثالية في المنام ويسمى رؤيا، ومرتبة إدراكه بالعين المثالية بالكشف الصوري في عالم المثال ويسمى كشفاً صورياً وشهوداً؛ والكل إدراك النفس الإنسانية لشخص زيد بحيث لا يمكن لأحد أن يقول إن زيدا بشخصه غير مدرك في مرتبة من تلك المراتب. والتفاضل بين تلك الإدراكات بديهي وجدائي، فإن إدراك الخيال أضعف أنواع الإدراك، وأقواها الإدراك بالرؤية والإدراك شهوداً بالعين المثالي. وكما يسمى الإدراك البصري رؤية يسمى الإدراك الكشفي رؤية كما لا يخفى.

هذا في التصورات والإدراكات الجزئية، وهكذا الحال في التصديقات والإدراكات الكلية فإن الحكم بكون الأمير في البلد قد يدرك توهماً، وقد يدرك شكاً وظناً، وقد يدرك علماً عادياً، وتقليدياً، ويقينياً برهانياً، ويقينياً شهودياً. والتفاضل بينها غير مخفي؛ وأقواها وأتمها وأشدّها هو العلم الشهودي. ويسمى هذا العلم الشهودي في ذلك التصديق الشخصي رؤية باعتبار، كما يسمى علماً وشهوداً وعياناً وتصديقاً باعتبارات أخر.

وعلم من ذلك أن الرؤية غير مختصة بالرؤية البصرية المشروطة بمقابلة المرئي للرائي، أو بحكم المقابلة كالرؤية في المرآة والماء، وبتوسط جسم مشف، وعدم القرب المفرط والبعد وعدم آفة في العين؛ وعمدتها التفات النفس إلى الآلة وفعلها فإن الإدراك البصري صفة النفس لكن في مقامها النازل ومرتبة الباصرة. بل مقولة على إدراك عين الخيال في عالم المثال كرؤية المكاشفين والنائمين الرؤيا الصادقة، وعلى إدراك عين الخيال في عالم الخيال كرؤية المرسمين والمبرسمين والنائمين الرؤيا الكاذبة فإنه لا يتك أحد من هؤلاء ولا ممن اطلع على عالمهم وكيفية إدراكهم أن مدركاتهم مرئيات حقيقة وأنه لا يصح سلب الرؤية عنها. فالرؤية في المدركات المتقدمة الجزئية عبارة عن قوة الإدراك وشدته بحيث لا يتصور إدراك أتم وأقوى منه، سواء كانت بالآلة المخصوصة أم بغيرها؛ وسواء كان المدرك مصاحباً للمادة أم غير مصاحب. فصح إطلاق الرؤية على المتقدر المجرد عن المادة، كما يصح إطلاقها على المتقدر المادي، ولا اختصاص له بالمادي.

وهذا التفاضل يجري في المدركات العقلية المجردة عن المادة والتقدير فإن العقول الكلية والملائكة المقربين قد يتوهم وجودها، ثم يشتد هذا التوهم فيصير شكاً ثم ظناً ثم علماً عادياً وتقليدياً ثم علماً يقينياً برهانياً. فإذا اشتد العلم بحيث يخلص العالم من المادة وغواشيتها، ويرفعه عن العالمين ويوصله إلى المجردات حتى يشاهدها ويلحق بها، صار



إدراكه أشد ما يتصور، وعلمه عياناً. فإن شئت، فسم هذا العلم العبادي رؤية فأنه لا مانع من إطلاق الرؤية بهذا المعنى عليه؛ بل حقيقة الرؤية وهي الانكشاف التام الذي لا يتصور فوقه انكشاف وإدراك هنا أتم وأقوى من الإنكشاف بآلة البصر؛ وقد عرفت أن لمدخلية لخصوص آلة البصر في الرؤية. وكذا الحال في الحق الأول - تعالى شأنه - وصفاته.

ثم اعلم أن المعلوم المدرك في أي عالم كان لا بد وأن يكون المدرك لذلك المعلوم بذاته أو بآلاته ووسائله دركه من سنخ ذلك العالم للزوم نحو من الإتصال، أو نحو من الإتحاد بين المدرك والمدرك كما قرر في الحكميات وفي الفلسفة الأولى ألا ترى أن المدركات المادية التي هي من عالم المادة لا تدرك إلا بآلات مادية كالحواس الخمس الظاهرة، والمدركات الخيالية والمثالية التي هي من سنخ عالم المثال لا تدرك إلا بالحواس الباطنة التي هي أرفع من عالم المادة، والمعقولات التي هي أرفع من العالمين لا تدرك إلا بقوة ليست من عالم المادة ولا من سنخ عالم المثال. فإذا أريد إدراك العقول لا بد وأن يرتفع المدرك عن العالمين ويصير عقلاً مجرداً عن المادة والتقدير، أو يتنزل العقول عن عالمها العقلي وتتمثل بصور متقدمة حتى تدرك بالمدارك المثالية كما في نزول الملائكة على الأنبياء عليهم السلام. فما لم يرتفع الداني أو لم يتنزل العالي لا يمكن إدراك الداني للعالي؛ فإذا سأل الداني في دنوه بلسان حاله أو قاله رؤية العالي فجوابه العتاب على هذا السؤال، والمنع من مسئوله، والزجر على مأموله لسؤاله ما ليس له أن يسأل.

ثم أعلم أن الإنسان من أول استقراره في الرحم جهاد بالفعل وله قوة إنسانية، ولما كان ضعيفاً غير قابل لقبول أثر العقل جعل الباري - تعالى - نفس الأم واسطة في فيضان نور العقل عليه حتى إذا استكمل بحيث يستعد لقبول فيض العقل بلا واسطة يتولد، وليس له حينئذ من أثر العقل إلا فعلية المدارك الحيوانية الظاهرة فيتدرج في الإستكمال بفيض العقل حتى يتحقق فيه طبيعة ضعيفة من إشراق العقل فيدرك البديهيات الأولية الكلية التي من شأنها أن يكون مدركها العقل فيتدرج في الإستكمال ويتقوى تلك الطبيعة حتى يمكنه اكتساب الكليات فيتدرج في ذلك حتى يعاين مكتسباته فيتدرج حتى يتحقق بها وصار عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني؛ بل عالماً غيبياً محيطاً بالعالم العيني وحينئذ يصير مطلقاً عن قيوده خارجاً من حجبته، وحدوده وله استعداد شهود الحق الأول - تعالى - لكن اشتداده وترقبه إلى زمان البلوغ وهو زمان الإستعداد بالرأي والإستقلال في الاختيار، وبعبارة أخرى إلى زمان يمكنه إدراك خيره وشره الأخرين، كان على الصراط المستقيم

بأسباب إلهية لا مدخل للعبد فيها ولا اختيار له. ولذا قيل: «كن مع الله كما كنت حتى كان معك كما كان».

وإذا وصل إلى مقام البلوغ وكله الله إلى اختياره، ونبّهه على خيره وشره على السنة خلفائه الظاهرة والباطنة، وأعانته على اختياره الخير، وخذله في اختياره الشر. فإن ساعده التوفيق وتداركه جذبة من جذبات الرحمن وهي خير من عبادة الثقلين، استراح من تعب السلوك ورفّع القلم عنه وصار من الشيعة الذين رفّع القلم عنهم؛ وإن وكله الله إلى نفسه وخذله باختياره الشقاء التحق بالشياطين، وإن وفقه الله للسلوك إليه باختياره الخير والتقوى من الشر فإما أن يسلك بقدم نفسه ويتعب نفسه في السلوك إليه.

وبعبارة أخرى إما أن يعبد الله مع بقاء حكم النفس عليه وفي قيود أنانيته ويسمى تقربه حينئذ تقرب النواقل؛ وهذا وإن أتعب نفسه في السلوك والعبادة وجاهد غاية المجاهدة لم يكن له شأنية المشاهدة والمواصلة وليس له إلا الفرقة والمباعدة. أو يسلك إلى الله ويعبد الله من غير بقاء حكم النفس وأثرها عليه ويسمى تقربه بقرب الفرائض؛ وهذا لخروجه من حدود نفسه وقيودها وارتفاعه عن حجاب إنيته له شأنية المواصلة والمشاهدة، بل يصير هو الشاهد والمشهود في كل شاهد ومشهود والبصير والمبصر والسميع والمسموع.

والأول وإن كان مستريحاً من تعب السلوك ملتذاً بلذة الشهود، والها في المحبوب ليس له كمال مقام الجمع والتجمل بالأعوان والجنود. والثاني وإن كان له جمعية وسعة وتجمل ليست له لذة المشاهدة والسرور الأتم فهما ناقضان كل بوجه. والثالث له الكمال الأتم والسرور الأبهى والجمال الأجل لجمعه بين كمال الشهود والتجمل بالأعوان والجنود وله الخلافة الكبرى والرياسة العظمى.

إذا عرفت ذلك فقس قوله - تعالى - : «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي»<sup>(١)</sup> إلى قوله - تعالى - : «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>(٢)</sup>، حتى تعرف مقام محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - في العبادة والسلوك؛ ومقام موسى - عليه السلام - وتعرف أن موسى - عليه السلام - سلك بقدم نفسه لا بربه، ولذلك كان مستحقاً لجواب لن تراني، وأن محمد (ص) سار بإسراء ربه لا بسير نفسه. وأن محمد (ص) هو السميع لكل

مسموع في مرتبته، والبصير لكل مبصر فضلاً عن نعمة مشاهدة ربه ورؤية آياته الكبرى كما هو الظاهر من آخر الآية، فإن الظاهر عدم الالتفات في آخر الآية وتطابق ضمير انه هو السميع مع ضمير لنريه.

ولما كان المتبادر إلى فهم العامة من الرؤية رؤية البصر وهي ممتنعة في حقه تعالى، وكان حقيقة الرؤية في حقه تعالى غير ممنوعة اختلفت الأخبار في نفي الرؤية عنه تعالى، وإثباتها له. وبما ذكرنا من التحقيق يجمع بين متخالفات الأخبار في باب رؤية الحق - تعالى - وعدمها، وفي تفسير هذه الآية، ومن أراد الإطلاع عليها فليرجع إلى الكافي والصابي. قال الله - تعالى - بعدما اندك جبل أنيته ومات عن أنانيته ثم أحياه الله بحياة أخرى غير الحياة الأخرى واستحق إعطاء كتاب النبوة: «يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي» الخ.

هذا ما أردنا من نقل كلام صاحب بيان السعادة في تحقيق الرؤية وقد أفاد وأجاد على وفق الحكمة المتعالية والصفوة العرفانية. ويعني بالترفع والتنزل في قوله: «فإذا أريد إدراك العقول لابد وان ويرتفع المدرك» إلى قوله: «ويتنزل العقول عن عالمها العقلي»، ترفعاً بلا تجاف وتنزلاً كذلك لأن الأسماء توقيفية، فافهم وهذا الترفع والتنزل هو المراد من قوله الأول من ان الإدراك صيرورة الرائي سنخاً للمرئي، او المرئي سنخاً للرائي. ثم يشير في قوله: «ثم اعلم أن الانسان من اول استقراره في الرحم جماد الخ»، إلى كون النفس جسمية حدوثاً، وروحانية بقاءً.

ومنها ما أفاده صدر المتألهين - أنار الله برهانه - في شرح الحديث الثامن والثمانين والمائة من كتابه شرح اصول الكافي في كيفية العلم بالأشياء بقوله: «اعلم ان العلم بالأشياء الجزئية على وجهين:

احدهما ان يعلم الأشياء من الأشياء، بحس أو تجربة أو سماع خبر أو شهادة أو اجتهاد، ومثل هذا العلم لا يكون إلا متغيراً فاسداً محصوراً متناهياً غير محيط، فانه يلزم أن يعلم في زمان وجودها علماً، وقبل وجودها علماً آخر، ثم بعده علماً آخر، فإذا سئل العالم بهذا العلم عن حادث ما كالكسوف مثلاً حين وجوده يجيب بجواب فيقول مثلاً انكسفت الشمس، وإذا سئل عنه قبل حدوثه يجيب بجواب آخر فيقول سيكون الكسوف، ثم اذا سئل بعده فيقول قد كان الكسوف. فعلمه بشيء واحد تارة كان، وتارة كائن، وتارة سيكون، فيتغير علمه، ومثل هذا العلم الانفعالي متغير فاسد ليس بيقين إذ العلم اليقيني ما لا يتغير

وثانيهما أن لا يعلم الأشياء من الأشياء؛ بل يعلم بمبادئها وأسبابها فيعلم أوائل الوجود وتوابعها وهكذا إلى أن ينتهي إلى الجزئيات علماً واحداً وعقلاً بسيطاً محيطاً بكليات الأشياء وجزئياتها على وجه عقلي غير متغير فمن عرف المبدء الأول بصفاته اللازمة وعرف أنه مبدء كل وجود وفاعل كل فيض وجود عرف أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها على الترتيب السببي والمسببي كما يتولد مراتب العدد من الواحد على الترتيب، وما من شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجباً بسببه وسبب سببه إلى أن ينتهي إليه تعالى، فيكون هذه الأسباب بمصادماتها تتأدى إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية.

وهذا النحو من العلم أنها يحصل لانسان فارقت نفسه الأوطان والمواد والمتعلقات وهاجر إلى الله - تعالى - كما قال عيسى - عليه السلام - : «إني مهاجر إلى ربي سيهدين». فإذا ارتقى إلى عالم الربوبية وافاض عليه من نوره صار عقله للأشياء عقلاً بسيطاً يعقل الأشياء بعلم الله الفاضل عليه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث دائمة كلية، ومن حيث لا كثرة ولا تغير فيه، ونسبة علمه بالأشياء إلى سائر العلوم كنسبة القوة الباصرة إلى ادراك أجزاء المبصرات بآبصار واحد، فما وقع عليه سهم الشعاع البصري يكون أولاً وبالذات وهو اصدق رؤية، ثم ما يليه وما يلي يليه وهكذا إلى الأطراف؛ فهكذا حال علم الأنبياء والأولياء - عليهم السلام - بالأشياء فإن العالم كله كشخص متصل اجزائه بعضها ببعض، وعلمهم بها كشعور النفس بجميع أجزاء بدنهما علماً واحداً متفاوتاً على ترتيب الأقرب فالأقرب والألطف فاتماً شاعرة بذاتها أولاً، وبواسطة شعورها بذاتها تشعر ما يقرب ذاتها من القوى والأرواح الكامنة في القلب الذي هو مثال العرش، والدماغ الذي هو مثال الكرسي؛ ثم بواسطة الأعضاء اللطيفة والبسيطة ثم المركبة على ترتيب الألف فالألف حتى ينتهي إلى الجلد والشعر والأظفار، كل ذلك بعلم واحد بسيط، ولو اردنا بيان تفصيل ذلك الشعور والعلم الذي لها بأجزاء بدنهما وقواها ومشاعرها لما يسع له المجلدات، بل لأدى ذلك إلى غير متناه من العلوم.

وبالجملة من عرف كيفية علم الله - تعالى - وعلم مقرّبه من الملائكة بالأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة المتعاقبة في الكون علماً كلياً ثابتاً دائماً من غير تغير وزوال ولا استحالة وانتقالٍ وإن كانت المعلومات جزئية كائنة مستحيلة زمانية متجددة في نفسها

وبقياس بعضها الى بعض، أمكنه أن يعلم حينئذ كيفية علم الأنبياء والأولياء الكاملين عليهم السلام بأحوال الموجودات الماضية والمستقبلية وعلم ما كان وما سيكون الى يوم القيمة علماً كلياً ثابتاً غير متجدد بتجدد المعلومات ولا متكرر بتكررها، وعند ذلك يعرف معنى قوله تعالى: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء»<sup>(١)</sup> ويصدق بأن جميع العلوم والمعاني في القرآن الكريم عرفاناً حقيقياً وتصديقاً يقينياً على بصيرة لا على وجه تقليد أو سماع أو ما يجري مجريها إذ ما من امر من الأمور إلا وهو مذكور في الكتاب إما بنفسه أو بمقوماته وأسبابه ومبادئه وغاياته، وقد علمت أن العلم بسبب الشيء يوجب العلم به؛ بل العلم الحقيقي بالمعلول ذي السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه، ولهذا ليس الإحساس بالشيء ولا التجربة أو ما يجري مجريها علماً حقيقياً بذلك الشيء، وأكثر الناس لما لم يعرفوا المبدء الأول - تعالى - حق معرفته ولا أوائل الموجودات والمباني الكلية والغايات، ولا عرفوا العقول ولا النفوس ولا الطبائع الكلية واعراضها واتساقها في دورها وحركاتها الدورية تقرباً الى الله تعالى - وطاعته وما يترشح عنها من الخيرات ونعم الله على الكائنات، حتى أنهم لا يعرفون نفوسهم التي هي اقرب شيء اليهم، فلا جرم لا يمكنهم فهم آيات القرآن وعجائبه وأسراره وما يلزمها من الأحكام والعلوم التي لا يتناهى ولا يعد ولا يحصى، ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً والافلاك بصفائحها صحائف وكتباً وأوراقاً، ولأجل ذلك صار الانسان يتعجب من كون القرآن مع صغر حجمه ووجازة نظمه فيه جميع العلوم والأخبار، ولا يؤمن بالقرآن وآياته إلا القليل من الناس وهم الذين خصهم الله بنوره، ونور قلوبهم بآياته، وآتاهم الحكمة وفصل الخطاب ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم<sup>(٢)</sup>.

١. النحل: ٩٠.

٢. اصول الكافي شرح صدر المناهين ط الرحلى، ص ٢٠٦.



## عين في أن الادراك منوع (٢٩)

كط - ومن تلك العيون المحققة أن الادراك منوع ومعناه أن الجوهر النفساني الإنساني مادة للصور الإدراكية، وأن ذلك الجوهر يتحصل بتلك الصور الإدراكية جوهرًا آخر كمالياً بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية، كما هو مبرهن في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية فإن الحركة في الجوهر واشتداده باتحاد المغتذي بغذاه وجوداً أي اتحاد المدرك بالمدرك، تعطي هذا الحكم الحكيم، وإن كان كل فرد من افراد الانسان مشتركاً في معنى النوع الانساني وما هيته، ومعنى تعريف النفس الذي تقدم في العين الثانية.

وأما على مشي المشاء فالادراكات كمالات ثانوية طارئة. فانهم ذهبوا إلى أن افراد الانسان حتى الانبياء والأولياء متفقة في جوهر واحد مجرد وهو النفس والاختلاف بالصور العملية والاختلاف الزائدة فتأمل.

قال صدر المتألهين في آخر الفصل الاول من الباب السابع من كتاب النفس<sup>(١)</sup>: «... فعلم من ههنا أن النفس في اول تكونها كاهيولي الأولى خالية عن كل كمال صوري وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصور المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة. فما أشد سخافة رأي من زعم أن النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من أولى تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها» الخ.

قوله: «فما أشد سخافة» الخ، ناظر إلى ما ذهب اليه المتأخرون من المشاء ومن تبعهم من أن النفس في اول تكونها جوهر مجرد عاقل حادث مع حدوث البدن كما تقدم نقل ما

تفوهوا به في ذلك في العين السابعة.

وكلامه هذا أيضاً قد تكرر في الفصل السادس من الباب الخامس من كتاب النفس حيث قال: «وما أسخف القول بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حد كونها عقلاً بالفعل مستحضرةً للمعقولات مجاورةً للملأ الأعلى عند المقربين جوهر واحد يلا تفاوت في ذاته، إنما التفاوت في اضافاته وأعراضه اللاحقة حتى أن أنفس البله والصبيان ونفوس الأنبياء - عليهم السلام - متحدة بالحقيقة والماهية وإنما الاختلاف والتفاضل بينهم بضائهم خارجة بعضها من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الكيفيات. فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الانسانية. فإذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان. فإذا قيل النبي (ص) أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئاً خارجاً من حقيقته وحقيقته أمته كالعلم والقدرة هو أشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته وماهيته على سائر الأفراد وهذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس النبي (ص) بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية وأشدّها قوة وكهالاً وانورها وأقواها تجوهاً وذاتاً وهوية»<sup>(١)</sup>.

وقال على هذا المنوال في الفصل الثامن من المرحلة العاشرة من السفر الأول<sup>(٢)</sup>: «والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأن النفس الانسانية من مبدأ كونها بالقوة في كل ادراك حتى الإحساس والتخيل إلى غاية كونها عاقلاً بالفعل في أكثر المعقولات: بل في كلها كما هو شأن العقل البسيط، لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقاً عليها في أوائل الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء عليهم السلام - ونفوس المجانين والاطفال بل الأجنّة في بطون الامهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانية وحقيقتها وإنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها. نعم لو قيل ان هذه الكلمات الوجودية كاصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية وماهيتهما فذلك كما قيل، بشرط أن يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مراراً ليست إلا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإن الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تابعة له»

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٦٠.

٢. المصدر، ج ١، ص ٢٨١.



أقول: هذه كانت هي عدة مواضع من كلمات صاحب الأسفار في الاعتراض على الشيع والمشاء في المقام. والمحق أن قولهم في حدوث النفس مع البدن غير تمام من وجوه عديدة، ولكن لا يرد عليهم ما أورده من تساوي نفوس الانبياء وغيرهم بحسب تجوهر النفس الناطقة وتمايزهم بحسب العوارض الغريبة؛ وذلك لأن حدوث جوهر النفس وتكوّنه في بدء فطرته كان بحسب اعتدال الامزجة وعدمه فالمزاج الذي اعتداله اتم كانت نفسه الحادثة وهي عقل بسيط في آخر سلسلة العقول المجردة اقوى واقوم، وكانت درجات النفوس الحادثة اي العقول البسيطة في آخر مراتب العقول المجردة متفاوتة بحسب اختلاف الامزجة. ثم يطلب كلمات وافية أخرى حول هذه الامور في كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول سيما الدرس الرابع منه، فراجع.



## عين في الخواص الظاهرة والباطنة (٣٠)

ل - ومن تلك العيون التي هي كثيرة الشعاب، البحث عن الخواص الظاهرة والباطنة، وهي لاسيما الظاهرة منها جواسيس النفس . ولكل واحدة منها شأن يختص بها ويخدم كل واحدة منها غيرها. وهي كلها كغيرها من القوى شبكة النفس تصادبها في نومها ويقظتها حقائق ما في الملك والملكوت وترتبط بكل واحدة عالماً يخص بها ويناسبها، فتحشر بالظاهرة مع الشهادة، وبالباطنة مع الغيب من المثال والعقل وما فوقهما. سبحان الله ما أعظم شأني.

نست يك رشتہ دراین پردہ برنقش عجب

کش تورا تاری ازان یاکہ از آن بودی نیست

المروي عن امام الملك والملكوت صادق آل محمد - صلوات الله عليهم -: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مُلْكُهُ عَلَى مِثَالِ مَلَكُوتِهِ، وَأَسَّسَ مَلَكُوتَهُ عَلَى مِثَالِ جَبَرُوتِهِ، لِيُسَدِّلَ بِمُلْكِهِ عَلَى مَلَكُوتِهِ، وَبِمَلَكُوتِهِ عَلَى جَبَرُوتِهِ».

المقالات الثانية والثالثة والرابعة من نفس الشفاء هي في اثبات تلك الخواص، والمباحث طويلة الذيل، ونحن نكتفي بالاياء إلى بعض المطالب في المقام:

١- جميع الشروط المذكورة في محالها للخواص الظاهرة مع طول مباحثها وكثرة الآراء والأقوال فيها وصعوبة فهمها، تختص بهذه النشأة فإن الانسان النائم مثلاً يلمس، ويذوق، ويشم، ويسمع، ويبصر وليس واحد من الشروط المذكورة دخیلاً فيها. فتلك المباحث العويصة جداً يختص بنشأة دنيوية متى كان الانسان يقظان. فتبصر، ان لكل واحدة من تلك الادراكات مراتب؛ ونسبة ابصار هذه النشأة مثلاً بالنسبة إلى ابصار النشأة الأخرى كنسبة هذه النشأة إلى النشأة الأخرى؛ اقرأ فارق. ثم احدث من هذه الإشارة أن لامدخلة لخصوص آلة البصر في الرؤية مثلاً. بل الرؤية لها مراتب: من الرؤية البصرية،

والرؤية الخيالية، والرؤية المنامية، والرؤية المثالية، والرؤية العقلية البرهانية، والرؤية الكشفية الشهودية بالانكشاف التام نحو قول الكلیم - صلوات الله تعالى عليه - «رَبِّ أَرِنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ»، ونحو الكشف الأتم المحمدي، كل واحدة منها بمراتبها أيضاً من سنخ عالمها، إلى رؤية الحق سبحانه نحو قوله تعالى شأنه: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى»<sup>(١)</sup> كلها رؤية. وقس جميع ادراكاتك واحوالك واطوارك في هذه النشأة بالنسبة إلى الأخرى كذلك. فافهم وتدبر تُرشد - ان شاء الله تعالى - . والمروى عن رسول الله (ص): غضوا ابصاركم ترون العجائب، ونظمه بالفارسية صاحب المثنوي واجاد:

«چشم بسته خفته بیندصد طرب چون گشاید آن نبیند واین عجب  
وانکه بیدار است وبنید خواب خوش عارف است وخواک او در دیده کش»

٢- الصورة المحسوسة الحاضرة عند النفس متحدة مع الجوهر الحاس، فإذا بطلت الأولى كانت الصورة المحسوسة حاضرة عند النفس، لأن البطلان بحسب الزمان، والحضور بحسب الدهر. فافهم.

٣- اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس . واللمس لانغماره في الطبيعة كان ادراكه في منغمره، وكذا الذوق والشم. وهذه الثلاثة احكام الطبيعة غالبية عليها فلا يتحقق ادراكها إلا بمماسة محسوساتها الخارجية أعني بها المحسوس بالعرض فتلتذ وتتألم كل واحدة منها من محسوساتها القريبة، أعني بها الذاتية في موطنها ومنغمرها بخلاف البصر والسمع فإن لهما شأناً من التفوق والاستعلاء على الطبيعة فلا لذة ولا ألم لهما من محسوساتها المبصرة والمسموعة؛ بل النفس تلتذ وتتألم من داخل.

وفي الفصل الرابع عشر من الفن السادس من الجواهر والاعراض من الأسفار في تحقيق أن الموجودات، بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الأفعال، قال: «ألا ترى أن أفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق، وبعضها غير طبيعي كالإبصار والتخيل، وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل»<sup>(٢)</sup>.

فان قلت: ان النفس مطلقاً مدركة لأن القوى كلها فروعها بل شئونها فلا فرق من

١. العلق: ١٥.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ٢٠٣.

هذه الحيشة بين تلك الثلاث أي اللمس والذوق والشم، وبين هاتين أي السمع والبصر. قلت: لا مشاحة في ذلك، وإنما الكلام في أن اللمس الذي من فروع النفس إنما هو مدرك في موطنه وإنما يلتذ أو يتألم من ملموسه في موطنه ومنغمره من حيث إنه ملموسه. وكذا الذوق والشم بخلاف البصر والسمع فأنهما لا يلتذان ولا يتألمان من مدركاتهما من حيث إنهما مبصرة أو مسموعة وإنما ذلك الالتذاذ والتألم للنفس من داخل لا في موطنها فإن أصابتها لذة أو ألم فأنما تلك الإصابة من حيث اللمس الساري فيها كسائر اللوامس.

وبالجملة اللمس منغمر في الطبيعة وإن كان في الرتبة فوقها أي أن الطبيعة إذا صعدت صارت لمساً، واللمس إذا صعد صار ذوقاً، وهكذا الذوق إذا صعد صار شماً، والشم سمعاً، والسمع بصرأً، والبصر خيالاً، والخيال عقلاً. وإن للنفس في كل واحدة منها حكماً بحسبها، ولكل واحدة منها بحسب انغمارها في الطبيعة، وانقهارها عليها حكماً آخر وإن كان حكمها حكمها، فافهم.

وإن شئت راجع في ذلك إلى قول الشيخ في ثالث ثانياً نفس الشفاء حيث قال: «ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس» الخ<sup>(١)</sup> فإن ما حررناه تعليقة عليه. وللمتأله الشيرازي في المقام كلام رفيع في الاشراف السادس من الشاهد الأول من المشهد الثالث من الشواهد الربوبية<sup>(٢)</sup>. وبذلك الكلام يعلم وجه تفوق السمع والبصر واستعلائهما على الطبيعة قال:

حكمة عرشية: ومما ذكره الشيخ في القانون أن هاتين القوتين - يعني بهما السمع والبصر - لا لذة لهما في محسوسيهما ولا ألم بخلاف البواقى فعجزت عن دركه شراح القانون، واعترضوا عليه وطال الكلام بينهم جرحاً وتعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشيء يطمئن به القلب.

وفيما قسم لنا من الملكوت أن الحيوان بما هو حيوان تتقوم مادة حيوته من الكيفيات الملموسة وهذه أولى مرتبة الحيوانية التي لا يخلو منها حيوان كما لا يخلو حيوان من قوة

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٢٠٠.

٢. الشواهد الربوبية، ط ١، ص ١٣٣.

اللمس لأن المدرك من كل شيء والشاعر من كل حي قوة من باب ما يدركه وآلة من جنس ما يشعر به وبحضره عنده اذ به يخرج من القوة إلى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بها هو حيوان ولأدنى الحيوانات أولاً وبالذات انها من مدركات قوة اللمس لأنها يتقوم بها بدنه. ثم مدركات الذائقة في الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن أدنى المراتب فيفتقر إلى أغذية مخصوصة وإلى قوة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيها يتغذى ويزداد به بدنه من المذوقات.

وتالي الكيفيتين في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الأعضاء كالأرواح البخارية.

وأما مدركات السامعة والباصرة فليس للحيوان بها هو حيوان اليها حاجة قريبة لأن بدنه ليس مركباً من الاصوات ولا من الاضواء ولا الالوان. ولا شك في أن آلات الحساسة جسم حيواني، واللذة هي ادراك الملايم والملايم للجسد الحيواني، اما الملموس او المذوق او المشعوم لا الاصوات والانوار؛ بل هي ملائمة للنفس التي هي من عالم النور. وقس عليها حال الألم.

ومما يؤكد ما ذكرنا ان حبس الحيوان مدة مديدة في الموضع المظلم الخالي عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة وعن المطعوم أياماً قلائل. والشتم ضرب من الطعم قد يصير بدلاً منه في بعض الحيوان احياناً وفي الجن داءاً.

أقول: واتي بهذا البحث على التفصيل في شرحه على الهداية الاثيرية<sup>(١)</sup> حيث قال: «ومما يناسب هذا المقام أن الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس أن الحواس منها ما لالذة لفعلها الخ. «وقد حرفت المقالة الثانية بالمقالة السادسة في شرح الهداية.

٤- قد اختلفت الآراء في عدد قوى الحواس الظاهرة: فبعضهم قد رآها اكثر من الخمس المشهورة. وأنسخ بحث عنها ونقل الآراء فيها في خامس نولي نفس الشفاء<sup>(٢)</sup>. وكذا في آخر ثالث ثابيتها<sup>(٣)</sup>. وكذا صاحب الأسفار في الثاني من رابع كتاب النفس<sup>(٤)</sup>. وبعد البحث قد ارجعنا ما سوى الخمس اليها، وفي الحقيقة قد ارجع ما زاد منها إلى اللامسة.

١. الهداية الاثيرية بشرح صدر المتألهين، ط ١، ص ١٩٤. ٣. المصدر، ج ١، ص ٣٠١.

٢. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٢٩٠. ٤. الاسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣٩.

فالشيوخ في الموضوع الاول قال بعد تعريف اللامسة: ويشبه أن تكون هذه القوة - يعني بها اللامسة - عند قوم لا نوعاً أخيراً بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثة معاً في الجلد كله: واحدها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأخذها في الذات. وقال في الموضوع الثاني: ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحد واحد منها تختص بمضادة فيكون ما تدرك به المضادة التي بين الحار والبارد غير الذي تدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف فان هذه افعال اولية للحمس يجب أن تكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة الخ.

الفصل الحادي عشر من الباب الرابع من نفس الأسفار في انحصار الحواس في الخمس والاحتجاج واقامة البرهان عليه بما لا مزيد عليه<sup>(١)</sup> حيث قال: «احتجوا عليه - كما نبه الشيخ في بعض كتبه - من أن الطبيعة لا تنتقل من نوع انقص إلى نوع اتم ما لم تستوف كمالات النوع الأنقص، فهكذا الطبيعة لم تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة، فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلًا للحيوان، فلما لم يكن حاصلًا في الانسان الذي هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان، علمنا أن لاحاسة في الوجود غير هذه».

٥- المطلب المهم في الإبصار هو أن تعلم أن المقاتل بخروج الشعاع ليس مراده خروج الشعاع من البصر إلى المرئي كما اشتهر شهرة لا أصل لها، بل بالعكس كما نص به ابن هيثم في الفصل السادس من كتابه في المناظر والمرايا.

بل الانطباع ليس بمعناه الحقيقي أيضاً. فالتحقيق أن القوم لا يريدون أن الرؤية بالانعكاس والانطباع معنيهما الحقيقيين، بل كما قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة الجمع بين رأيي افلاطون وارسطا طاليس أن غرض كل منها التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطرأ إلى اطلاق ذينك اللفظين لضيق العبارة.

واعلم ان كلامنا على التفصيل والتحقيق حول الابصار مدون في الدرس الحادي عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالعقول وفي التكتة التاسعة وثمانيئة من كتابنا الف نكتة ونكتة. وحدثنا أن كلامي ابن هيثم و الفارابي صادرا من اسباب انتقال المولى صدراء إلى الحكم بالانشاء، - قدس الله سبحانه اسرارهم وشرف انوارهم -.

الفصل الشيشي ص ١٠٧ من شرح القيصري في الإبصار والرؤية في المرائي مطلوب، حيث نقل من الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية أن الانسان يدرك صورته في المرآة، ويعلم قطعاً أنه ادرك صورته بوجه، وأنه ما ادرك صورته بوجه لما يراها في غاية الصغر لصغر جرم المرآة، او الكبر لعظمه، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته، ويعلم أنه ليس في المرآة صورة، ولا هي بينه وبين المرآة، فليس بصادق ولا كاذب في قوله انه رأى صورته، وما رأى صورته. فما تلك الصورة، وما شأنها، واين محلها؟ فهي منفية ثابتة موجودة معدومة مجهولة، اظهرها الله سبحانه هذه لعبده ضرب مثال، ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم، ولم يحصل له عنده علم بتحقيقه، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرة.

٦- اعلم ان كل واحدة من الخمس الظاهرة والحاستين الباطنتين أي الخيال والوهم، اذا استعملها العقل في الطاعات واتقنا الخيرات، واصطبأ الحقائق النورية صارت أبواب الجنان فهي مع العاقلة ثمانية أبواب للجنة، والمروي عن مولانا الامام الباقر عليه السلام: «أَحْسِنُوا الظَّنَّ بِاللَّهِ، وَأَعْلَمُوا أَنَّ لِلْجَنَّةِ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابٍ عَرَضُ كُلِّ بَابٍ مِنْهَا مَسِيرُ أَرْبَعِينَ سَنَةً»<sup>(١)</sup>. وان لم تكن تحت اطاعة العاقلة فهي تسير سبعة ابواب لجهنم قوله - سبحانه - : «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ»<sup>(٢)</sup>.

وراجع في التحقيق والبحث عن ذلك المطلب الالهم إلى الفصل السادس والعشرين من الباب الحادي عشر من كتاب نفس الأسفار<sup>(٣)</sup>، وإلى الباب الرابع عشر من علم اليقين للفيض في ابواب الجنة<sup>(٤)</sup>، وإلى الفصل الثاني من الباب الخامس عشر منه في ابواب جهنم<sup>(٥)</sup>. وكذلك إلى الدرس الواحد والعشرين من كتابنا في اتحاد العاقل بالمعقول، وإلى

١. علم اليقين للفيض، باب ١٤، ط ١، ص ٢٢٢.

٢. الهجرة: ٤٤، ٤٥.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٨٧.

٤. علم اليقين للفيض، ط ١، ص ٢٢٢.

٥. المصدر، ص ٢٢٦.



تعليقاتنا على الفصل الرابع عشر من تذكرة آغاز وانجام للمحقق الطوسي.

٧- استدلوا على اثبات الواهية باننا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها، إما أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة؛ وإما أن تكون محسوسة لكنها لا نحسها وقت الحكم. أما التي لا تكون محسوسة في طبائعها فمثل العداوة والردائة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه؛ والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يؤنسها به. وهذه امور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها على شيء منها فاذن القوة التي بها تدرك قوة أخرى ولتسم الوهم. وأما التي تكون محسوسة فانا نرى مثلاً شيئاً أصفر فنحكم أنه عسل وحلو، فإن هذا ليس يؤديه اليه الحاس في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وإن كانت اجزائه من جنس المحسوس وليس يدركه في الحال انها هو حكم نحكم به وربما غلط فيه وهو أيضاً لتلك القوة<sup>(١)</sup>.

٨- في الانسان للوهم احكام خاصة من جعلتها حمله النفس على أن تمنع وجود اشياء لا تتخيل ولا ترسم فيه وتأبئها التصديق بها<sup>(٢)</sup> أي حمل الوهم النفس على ان تمنع وجود اشياء لا تتخيل تلك الاشياء ولا ترسم في الوهم؛ وحمل الوهم النفس على تأبي النفس التصديق بتلك الاشياء.

٩- من جملة حكم الله البديعة أن جعل الوهم حارساً لحضرتة المنبعة أن تكون شريعة لكل بصيرة حولاء وفطانة بتراء إلا لعباده المخلصين الذين فتح الله بصيرتهم بنور اليقين حتى رأوا الحق على ما هو عليه بنوره المبين ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، اللهم اجعلنا ممن ليس للشيطان عليهم سلطان<sup>(٣)</sup>.

١٠- الحس المشترك يسمى لوح النفس ولوح النقش أيضاً كما في الفصل الثاني عشر من عاشر الأشارات، ويقال له في اليونانية: بنطاسيا، بتقديم الباء على النون، وبنطاسيا بالفاء ايضاً، كما تقدم في العين الثامنة عشرة. ويطلق عليه الخيال ايضاً بالاشتراك اللفظي. وهو مظهر الاسم الشريف الآلهي: يامن لا يشغله شأن عن شأن. فلا يشغله

١. الفصل الأول من رابعة النفس من الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٣٣.

٢. المصدر، ص ٣٣٣.

٣. تمهيد القواعد لابن تركه، ط ١، ص ٦٤.

ما يدركه بعض الحواس عن ما يدركه بعضها الآخر في آن واحد فافهم.

ويسمى الحس المشترك من وجهين أحدهما أنه مصب مدركات الحواس الظاهرة كلها وهي كالجداول المتصلة به تؤدي إليه ما اقتنصته، وثانيها أنه كمرآة ذات وجهين ينتقش فيه ما يصطاده الإنسان من الشهادة والغيب فوجه منه متوجه إلى هذه النشأة ويرتسم فيه صور المحسوسات، ووجهه الآخر متوجه إلى النشأة الأخرى ويتصور فيه ما صورته المتخيلة لأن قوة الخيال جبلت على المحاكاة وتصوير المعاني بصور مناسبة لها فتلك الصور ترتسم في الحس المشترك.

والفصل العشرون من عاشر الاشارات في أن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها الخ. وإن شئت قلت إنها من مظاهر الاسم الشريف المصور.

واعلم أن المعاد الجسماني مبني على تجريد الحس المشترك ففي خامس المرحلة العاشرة من الأسفار أن الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده. وكل حس من هذه الحواس الخمس يمكنه ادراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه: فالبصر للالوان المتضادة، والذوق للطعوم المتضادة، وكذا الكلام في غيرها فلهذا الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود<sup>١١</sup>.

فقال الحكيم السبزواري في تعليقه عليه: قوله: «أن الحس المشترك يدرك الجميع» بناء على تجرده وعلى تجرده ببنى المعاد الجسماني فلا مقدار له حتى تكون صورة في جزء منه، وصورة أخرى في جزء آخر فيه فالصور الخمس المتخالفة تكون فيه في آن واحد فيرى ويسمع ويلمس حر الهواء أو برده ويفرض في هذه الحال في ذائقته مذاق وفي ناسمته رائحة فحينئذ فيه من كل هذه العوالم الخمسة شيء في آن واحد، فهو أيضاً آية من لا يتغله شأن عن شأن مثل مستعمله وهو النفس بل فيه في آن واحد علاوة الصور الخمس صور منضادة من كل نوع فإن البصر الذي هو جاسوسه والسمع وغيرها تقع على المتضادات كالبياض والسواد والجهر والهمس وغيرها.

وسياتي الكلام في تجرد الخيال وصيرورته عين الحس في الآخرة، في العيون الآتية:

١١- القوة الحافظة هي خزانة المعاني الجزئية تكسيها الواهمة وتخزنها فيها، كما أن

الخيال خزانة الصور تكسيها الحس المشترك وتخزنها فيها، والمتصرف جالسة بينهما ومتصرف

فيهما بالتركيب والتفصيل في الصور والمعاني. وكل ما من الحرف والصناعات والآثار القلمية وغيرها يصدر من الإنسان فهي أولاً يعمل ويصطنع في المتصرفية ثم على وزان ما صنع فيها يصدر في الخارج وكلما كان المزاج اعدل كان منشأته اعدل؛ فاعمل بصيرتك فيما قال - عز من قائل -: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى سَاكِلَتِهِ»<sup>(١)</sup>. فترى انساناً ينشيء مطلباً علمياً بعبارات طويلة وامثلة كثيرة لكنه لا يؤدي آخر الأمر مراده حق التأدية؛ وآخر ينشيء ذلك المطلب بعينه بعبارة وجيزة كأنه يريدك صحيفة نفسه. وليس ذلك التفاوت الا بتفاوت مزاج المتصرفية. فمن هنا ارتق إلى فهم قوله - سبحانه - «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٢)</sup>. وقوله: «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٣)</sup>. ثم اعتل إلى تلقي الكشف التام المحمدي - صلى الله عليه وآله وسلم - فتؤمن بالايقان أن عباراته أيضاً وحي آلهي. فافهم رزقنا الله واياكم الاعتلاء إلى فهم الخطاب المحمدي.

واعلم أن مراتب الكشف وأنواعها كلها مبنية على اعتدال المزاج من أدناها إلى الكشف التام المحمدي وراجع في ذلك إلى الفصلين السادس والسابع من فصول شرح القيصري على فصوص الحكم<sup>(٤)</sup>.

قد تقدم الكلام في اعتدال المزاج في العينين الثانية عشرة والثالثة عشرة، وسيأتي في العينين الاربعين، والسابعة والخمسين أيضاً.

ثم التحقيق أن الحافظة هي المتذكرة المترجمة والذاكرة، ولكن كل واحدة باعتبار رئيس القوى الحيوانية كلها هو الوهم، ومعنى ذلك أن سائر القوى من شئونه، كما أن رئيس القوى الإنسانية كلها هو العقل بذلك المعنى أيضاً. وقد تقدم في العين السابعة أن جميع القوى الحيوانية وافعالها وهمانية، وأن نور النطق فائض سائح على القوى الانسانية كلها. بمعنى أن تلك القوى وافعالها عقلانية. فلو قلنا إن الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة والحافظة، فمعنى ذلك أن المبدء الذي ينسب إليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما أن مبدء الجميع في الانسان هو الناطقة، ولذلك جعل الوهم رئيساً

١. الاسراء: ٨٧.

٢. البقرة: ٢٥٥.

٣. الاسراء: ٥٨.

٤. شرح القيصري على فصوص الحكم. ط ١ ص ٣٠ - ٣٧.

حاكماً على القوى الحيوانية<sup>(١)</sup>.

والحافظة معينة للوهم بالحفظ ويسمّيها قوم ذاكرة فإن الذكر لا يتم إلا بها. الذكر باللسان ضد الإنصات وذاله مكسورة. وبالقلب ضد النسيان وذاله مضمومة، قاله الكسائي. كما في التصريح.

ذكر الشيخ في القانون بهذه العبارة: «وهيهنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب.

وقال في نفس الشفاء<sup>(٢)</sup>: «وهذه القوة - يعني الحافظة - تسمى أيضاً متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها؛ ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعدة إياها إذا فقدت، وذلك إذا قبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور.

١٢ - اختلفوا في أن السمع أفضل من البصر، أو البصر أفضل من السمع؛ فبعضهم استدلّ من قوله - تعالى -: «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ»<sup>(٣)</sup>. على الأول لأنه سبحانه قرن ذهاب العقل بذهاب السمع لا بذهاب البصر فالسمع أفضل. ويدلّ عليه أيضاً قوله - تعالى -: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ»<sup>(٤)</sup> فجعل السمع قريباً للقلب، والمراد به العقل دلّ على أنه أفضل. وقوله - تعالى -: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»<sup>(٥)</sup> فإنهم جعلوا السمع مثل العقل سبباً للخلاص عن السعير. ويدلّ عليه أيضاً قوله - تعالى -: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ» وقوله - تعالى -: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً»<sup>(٦)</sup> فإن أفراد السمع يدل على سلطانه وإحاطته وشدة قوته وكون تجرّده ارفع، بخلاف الجمع كما في الأبصار.

وفي تفسير الفخر الرازي: «من الناس من قال: السمع أفضل من البصر لأن الله

١. شرح المحقق الطوسي على الفصل التاسع من نفس الإشارات .

٢. الشفاء، ط، ١، ج ١، ص ٣٣٤.

٣. يونس: ٤٢.

٤. العنكبوت: ٥١.

٥. الملك: ١٠.

٦. البقرة: ٧.

- تعالى - حيث ذكرهما قدم السمع على البصر، والتقديم دليل على التفضيل. ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولاً أصم، وقد كان فيهم من كان مبتلي بالعمى. ولأن بالسمع تصل نتائج عقول البعض إلى البعض، فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات. ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر. ولأن السمع متى بطل بطل النطق، والعمى إذا بطل لم يبطل النطق<sup>(١)</sup>.

وبعضهم ذهب إلى أن البصر أفضل من السمع لأن آلة القوة الباصرة هي النور، وآلة القوة السامعة هي الهواء، والنور أشرف من الهواء فالبصر أفضل من السمع. ولأن البصر يرى ما فوق سبع سماوات، والسمع لا يدرك ما بعد عنه على فرسخ فكان البصر أقوى. ولأن محله الوجه وهو أشرف الاعضاء. وللطرفين مؤيدات وتزييفات.

١٣- قد أطلق على الله - علت اسمائه - من بين أسماء الحواس اسماً السميع والبصير فقط، دون غيرها من الأسماء الأخرى كاللامس والشام والذائق وغيرها.

هذان الإسمان الشريفان - اعني السميع والبصير - مذكوران في جميع الروايات التي رواها الفريقان في احصاء تسعة وتسعين اسماً من أسماء الله جلّ شأنه من حيث رووا عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - إن لله تسعة وتسعين اسماً من دُعي بها استجيب له، ومن أحصاها دخل الجنة؛ ولم يذكر في رواية اطلاق اللامس او الشام او الذائق او نحوها عليه - تعالى -.

والمثاله السبزواري في آخر البحث عن كيفية الابصار وذكر الأقوال فيها من كتابه غرر الفرائد بعد ما اختار رأي صدر المتألهين - من أن الإبصار يجعل النفس وانشائها بحول الله - تعالى - وقوته صورةً مماثلة للمبصر بالعرض مجردةً نوع تجرد عن المادة الخارجية حاضرةً في صقع النفس وعالمها إذ المدرك بالذات وجوده للمدرك، ووجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدوري، وللعضو الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر - قال:

«للعضو كالعين والملتقى إعداد إفاضة الصور من النفس، فسلامة العضو وحصول شرائط الإبصار للتصحيح والإعداد، وأما الانشاء فمن النفس . فالصور قامت بالنفس قياماً عنه لا قياماً فيه، كالذي استتر من المثل المعلقة في عالم المثال الأصغر الذي هو الخيال

١- تفسير الرازي، ١ (١٢٥)، ج ١، ص ٢٧٥.

المتصل، وكذا المثل المعلقة التي في عالم الخيال المنفصل. فالمحلّ الصدوري للإبصار هو النفس في المقام النازل، والصورة فيها واحدة، لا أن المحلّ هو الملتقى إلا بنحو المظهرية، كما قالوا: «إن محل الإدراك هو الملتقى لا العين وإلا لرأي الواحد اثنين»، وذلك لأن محل الإدراك السمعى القوة الحالة في الصاخين عندهم ولم يسمع الصوت الواحد صوتين. ففي السمع أيضاً الصوت مُنشأً من النفس قائم به قيام عنه بعد الإعداد، وحيث إن المنشأ واحد في النفس لم يسمع الصوت الواحد اثنين وإن تعدّد في الصاخين، فلهما نحو تجرّد أرفع من تجرّد الثلاث البواقى. ولذلك لمس الحرارة في ملمسين كان لمسين. ومن ثم اطلق السميع والبصير على الله - تعالى - دون البواقى؛ وطوى ذكر البواقى في حق الانسان حيث قال - تعالى - «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا»<sup>(١)</sup>.

ولنا رسالة فارسية في توقيفية اسمائه - سبحانه - قد اشبعنا فيها التحقيق في شعب البحث الأصلية عن هذا الموضوع ولكنها لم تطبع بعد. وهي هنا نكتفي بالإتيان ببعض ما يحتويها الرسالة فهي مايلي:

(الف) قال القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف: «تسميته - تعالى - بالأسماء توقيفية - أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه وذلك للإحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً - لعظم الخطر في ذلك»<sup>(٢)</sup>.

(ب) قال العارف الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية كما نقل عنه الشعراني في البواقيت<sup>(٣)</sup>: «اعلم أنه لا يجوز إجماعاً أن نشق له اسماً من نحو الله يستهزئ بهم، ولا من نحو قوله: ومكروا ومكر الله، ولا من نحو قوله: وهو خادعهم، ولا من نحو قوله: نسو الله فنسيهم، وإن كان - تعالى - هو الذي أضاف ذلك إلى نفسه في القرآن فنتلوه على سبيل الحكاية فقط أدياً معه - سبحانه وتعالى -، ونخجل منه حيث نزل - تعالى - لعقولنا ومخاطبتنا بالألفاظ اللانقة بنا لا به؛ ثم أنشد:

«إن الملوك وإن جلّت مناصبها لها مع السوقة الاسرار والسمر»  
 فعلم أن تزل الحق - تعالى - لعباده من جملة عظمته وجلاله يزداد بذلك تعظيماً في قلب العارف به، قال - تعالى -: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»<sup>(٤)</sup>، يعني الواردة في الكتاب والسنة

١. غرر الفرائد، ط (الناصرى)، ص ٢٨٥.  
 ٢. المواقف للإيجي، ط مصر، ج ٢، ص ١٨٦.

٣. البواقيت، ط (مصر)، ص ٧٢.  
 ٤. الأعراف: ٨٠.

وما ثم إلا حسنى لأنه لا يصح أن يكون لها مقابل. انتهى.

أقول: ومن هذا الكلام ومما هو قريب منه ذهبنا إلى أن المراد بالصفات السلبية هو ما لا يجوز تسميته - تعالى - ودعائه بها، لا خصوص التجسم والتركيب والاشتراك وغيرها فانها من صفات الخلق المنزه عنها الحق - تعالى وتقدس - .

(ج) قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسيره قوله سبحانه: «وبالآخرة هم يوقنون»<sup>(١)</sup>: «يوقنون، يعلمون، ويسمى العلم يقيناً لحصول القطع عليه وسكون النفس إليه، فكل يقين علم وليس كل علم يقيناً وذلك أن اليقين كأنه علم يحصل بعد الإستدلال والنظر لغموض المعلوم المنظور فيه، أو لإشكال ذلك على الناظر؛ ولهذا لا يقال في صفة الله - تعالى - موقن لأن الأشياء كلها في الجلاء عنده على السواء». انتهى.

أقول: في حرف يامن الفصل الثاني والثلاثين من مصباح الكفعمي في خواص أسماء الله الحسنى، جاء اليقين من أسمائه الحسنى حيث قال: «اللهم أني أسألك باسمك يايقين يايد الوثائق يايقظان لا يسهو» الخ، وقد قال بعض الأكابر إن اليقين الاسم الأعظم، فراجع إلى النكتة ٤٧٩ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

أقول وذلك لأن الوصف غير التسمية. وكأن التسمية شرطها نحو ولاية على المسمى دون الوصف، كما أن لك أن تصف ولد أحد بأنه حسن، وليس لك أن تسميه بأنه حسن. ولعل ما في سفينة الراغب<sup>(٢)</sup> من أنه سبحانه موصوف بأدراك الشم والذوق واللحم يرجع إلى هذه الدققة. والقاص من يأتي بالقصة وفي المثل: القاص لا يحب القاص. ونحو ما تقدم من الآيات قوله - سبحانه - في الواقعة: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ». وفي المجمع، روي عن النبي (ص) أنه قال: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ زَرَعْتُ وَلَيْقُلْ حَرَرْتُ» وكم لما قلنا من نظير في الآيات والروايات.

وكذا قال الطبرسي في المجمع في تفسير كريمة (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ)<sup>(٣)</sup>: «ويسأل عن هذا فيقال: هل يجوز أن يسمى الله سبحانه قاصاً؟ فيقال: لا، لأنه في العرف إنما يستعمل في من تمسك بطريقة مخصوصة؛ وهذا كما أنه سبحانه لا

١. البقرة: ٤.

٢. سفينة الراغب، ص ١٧٣.

٣. يوسف: ٤.

يسمى معلماً ولا مُفتياً وإن وصف نفسه بأنه علّم القرآن، وبأنه يفتيكم في النساء». (د) قال القيصري في شرح الفصّ اليعقوبي من فصوص الحكم: «اعلم أن الالتذاذ والتألم من صفات الكون، فإسنادهما إلى الحق لأحد الطريقتين؛ أحدهما اتصافه بصفات الكون ومقام التنزل؛ وثانيهما رجوع الكون وصفاته إليه؛ وأما باعتبار الأحدية فالكل مستهلك فيها»<sup>(١)</sup>. ولعمري هذا كلام بعيد الغور.

(هـ) هو سبحانه ذو العرش كما قال في كتابه الكريم: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ»<sup>(٢)</sup> وكمالاته - تعالى - ذو العرش كذلك ذو الفرش وذو الأرض، «لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٣)</sup> «لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٤)</sup> ولكن نعم ما أفاد الحكيم الترمذي في الأصل التاسع من كتابه نواذر الأصول بقوله: «إذ كان العرش أعلى شيء من خلقه وصفوته ومنظره الأعلى وموضع تسبيحه ومظهر ملكه ومبدأ وحيه ومحلّ قربه، لم ينسب شيئاً من خلقه كنسبته فقال: ذو العرش. كما قال ذو الجلال والإكرام، وذو العزّ والكبرياء، وذو القدرة وذو العظمة وذو البهاء وذو الرحمة وذو الملك؛ ولم يجز أن يقال ذو السموات وذو الأرض وذو الكرسي وذو اللوح؛ فلم يعط كلمة ذو من خلقه إلا للعرش فقط؛ وذو كلمة الحق واتصال وظهور ومبدء» انتهى ما أفاده الحكيم الترمذي.

(و) قال الشيخ الأكبر محي الدين في آخر الفصّ الآدمي من فصوص الحكم: «فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه كنت سمعه وبصره، وما قال كنت عينه وأذنه ففرّق بين الصورتين». وقال العلامة القيصري في الشرح: «أي لأجل أنه - تعالى - أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، قال في حق آدم: كنت سمعه وبصره فأتى بالسمع والبصر الذين من الصفات السبعة التي هي الأئمة، وما قال كنت عينه وأذنه اللذين هما من جوارح الصورة البدنية، وآلتان للسمع والبصر، ففرّق بين الصورتين أي صورة الباطن والظاهر وإن كان الظاهر مظهراً للباطن»<sup>(٥)</sup>.

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط (الناصري)، ص ٢٣٠.

٢. المؤمن: ١٦.

٣. الحشر: ٢٥.

٤. الحديد: ٣.

٥. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط (الناصري)، ص ٩٢.



(ز) - توقيفية الأسماء عند العارفين بالله وفي منظرهم الأعلى بمعنى أن كل كلمة وجودية في مرتبتها الخاصة بحسب النظام الكياني الناشي من النظام العلمي العنائي الرباني، فلكل منها مقام معلوم لا تتجافى عنه ولا تبدل ولا تحوّل؛ كما تقدم في العين الرابعة في تأويل الآراء التي قيلت في النفس، فالاسم على هذا الوجه من معنى التوقيفية هو الذات باعتبار معنى من المعاني أي صفة من الصفات كالعلم والقدرة. فالاسم هو العالم والقادر، والصفة هي العلم والقدرة، وهذه الأسماء المملوطة هي أسماء الأسماء. وحيث إن الذات لها وحدة شخصية وجودية صمدية ولها بحسب كل يوم هو في شأن شئونها وتجليات في مراتب الإلهية، فالذات مع صفة معينة واعتبار تجل من تجلياته تسمى بالاسم. وحيث إن الذات واحدة صمدية فعلى الحقيقة فما ثمة في الواقع إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات فالاسم عين المسمى باعتبار أهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم والحدود. فلكل اسم مبدء لا يظهر ذلك إلا في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق ذلك الاسم عليها إلا بذلك الاعتبار، وهذا معنى من معاني ما عليه علماء الشريعة من أن أسماء الحق توقيفية. فراجع إلى النكتة ٥١٨ من كتابنا ألف نكتة ونكتة فإن فيها إشارات لطيفة في المقام.

(ح) كل اسم من أسماء الله أعظم. وإذا قيس بعضها إلى بعض يقال هذا أكبر وهذا أعظم وهذا أعظم. فعن سيد البشر - صلى الله عليه وآله وسلم - «اللهم إني أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدًا من عبادك أو استأثرت به في علم غيبك».

وفي الباب التاسع عشر من مصباح الشريعة: «سئل رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عن اسم الله الأعظم؟ فقال: كل اسم من أسماء الله أعظم، ففرغ قلبك عن كل ما سواه وادعه بأي اسم شئت فليس في الحقيقة لله اسم دون اسم؛ بل هو الله الواحد القهار.

وعن باقر علوم النبيين عليهم السلام في دعاء الافتتاح: «اللهم إني أسئلك من أسماءك أكبرها وكل أسماءك كبيرة؛ اللهم إني أسئلك من كلماتك بأنمائها وكل كلماتك نامية». وراجع في البحث عن الاسم الأعظم إلى النكتة ٤٧٩ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

(ط) إن أهم الأسماء لحفظ كل نظام وانتظام ودائرة جمع مطلقاً، هو اسم السميع البصير. مثلاً إن عمال دائرة جمع إذا علموا أن رئيسهم سميع بها يقولون، وبصير بها يفعلون،

فلاريب أنهم على مراقبة تامة واعتناء شديد واهتمام فريد في حفظ وظائفهم في الدائرة فلا يعصون رئيسهم ولا يتخلفون عن ما يجب عليهم ولا يتجاوزون حدودهم، وعلى هذا المنوال كثرة تذكيره سبحانه عباده باسميه الشريفين السميع البصير.

(ي) امعان النظر في نحو هذه الأحاديث: ففي التفسير الصافي للفيض - قدس سره - في ضمن كريمة «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»<sup>(١)</sup> في العيون عن الرضا - عليه السلام - إن الله لا يوصف بآنترك كما يوصف خلقه، الخبر.

وروى ثقة الاسلام الكليني - رضوان الله تعالى عليه - في باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه من اصول الكافي بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه الصلوة والسلام قال: «اللَّهُمَّ لَا أَصْفَكَ إِلَّا بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ». الخبر.

وروى في الكافي أيضاً بإسناده عن الإمام الصادق - عليه الصلوة والسلام - في جوابه عن أسئلة الزنديق الى قوله: فقال له السائل فتقول انه سميع بصير؟ قال عليه السلام: هو سميع بصير. سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه. ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه ويبصر بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسئولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً؛ فأقول: إنه سميع بأكمله لا أن الكل منه له بعض ولكني أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى. الحديث.

وهذا الحديث الشريف من غرر الأحاديث. ولعمري لولا دراسة مثل الشفاء والإشارات، والفتوحات والقصوص، والأسفار والشواهد الربوبية لما فهم اسرار ما استجنى في نحو هذا الحديث. والمصحف المزبورة في عداد كتب التفسير الأنفسي للإعتلاء الى فهم الخطاب المحمدي - صلى الله عليه وآله وسلم - رزقنا الله وإياكم.

(يا) في الأدب مع الله - تعالى شأنه - بحسب التوجه إلى قوله سبحانه: «وَأَنْ تَصْبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تَصْبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً»<sup>(٢)</sup> وإلى قوله: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ»<sup>(٣)</sup>. وكذا يجب التمييز بين الإيجاد والإسناد فان الإيجاد من

١. البقرة: ١٨.

٢. النساء: ٧٩.

٣. النساء: ٨٠.

الله - تعالى شأنه - وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحى وأنه هو أغنى وأقنى<sup>(١)</sup>.  
وأما الإسناد فإلى العبد، بحول الله وقوته أقوم وأقعد، والعمدة في الأدب مع الله أمر الوقاية  
فإيراعى الوقاية وهي من نرى معاني التقوى وأسئمتها حق الرعاية. فالمتقي بهذا المعنى هو  
الذي يتقي الله بنسبه المذام إلى نفسه والمحامد إليه سبحانه؛ وإذا مرضت فهو يشفين؛ رب  
إني مسني الضر وانت أرحم الراحمين. فالعبد المتأدب بين يدي الله تعالى يجعل نفسه وقاية  
ربه في الذم، ويجعل ربه وقاية نفسه في الحمد. آخر الباب ٥٥٨ من الفتوحات المكية في ذلك  
المترجم بقوله: «حضرة الحضرات الجامعة للأسماء الحسنی الخ»<sup>(٢)</sup>، والبحث عن الوقاية  
يطلب في عدة مواضع من فصوص الحكم للشيخ الأكبر وشرح العلامة القيصري عليه. منها  
في آخر الفص آدمي<sup>(٣)</sup>. ومنها في أول الفص إبراهيمي<sup>(٤)</sup>، ومنها في أواخر الفص  
الهودي<sup>(٥)</sup>.

واعلم أن تحقيق الحق حول موضوع هذه النمرة (يا) على التفصيل والإستيفاء  
يطلب في رسالتنا الفارسية المطبوعة الموسومة بخير الأثر في رد الجبر والقدر.  
(يب) إن القوى اللامسة والذائقة والشامة متوغلة في المادة بخلاف السمع والبصر.  
ثم السمع أكثر تجرداً من البصر، كما أن اللمس أشد انغماراً في الطبيعة من غيره ويستفاد  
من الفصل الثالث من ثمانية نفس الشفاء<sup>(٦)</sup> كأن الطبيعة إذا صعدت صارت لمساً،  
واللمس إذا صعد صار ذوقاً، وهكذا الذوق إذا صعد صار شماً، والشم سمعاً والسمع  
بصراً، والبصر خيالاً، والخيال عقلاً، وأن للنفس في كل واحدة منها حكماً بحسبها، ولكل  
واحدة منها حكماً بحسب انغمارها في الطبيعة وانقهارها عليها حكماً آخر وإن كان حكمها  
حكمها، فافهم. ثم إن لصدر المتأهين كلاماً في المقام في الاشراف السادس من الشاهد  
الأول من المشهد الثالث من الشواهد الربوبية<sup>(٧)</sup> وهكذا للفيض في عين اليقين<sup>(٨)</sup>. الفصل

١. النجم: ٤٤، ٤٥، ٤٩.

٢. الفتوحات المكية، ط (بولاق)، ج ٤، ص ٢١٥.

٣. شرح القيصري على فصوص الحكم - ط (الناصرى)، ص ٩٤ - ٩٥.

٤. المصدر، ص ١٧١.

٥. المصدر، ص ٢٥٨.

٦. الشفاء، ط (الراحي)، ج ١، ص ٣٠٠.

٧. الشواهد الربوبية، ط ١، ص ١٣٣.

٨. عين اليقين للفيض، ط (الرحلي)، ص ٣٧٥.

الثاني والثالث والرابع من رابع نفس الأسفار في اللمس والذوق والشم. وقال في الأخير: «الشم أطف من الذوق كما أن الذوق أطف من اللمس وهذه الثلاثة اكتف المشاعر وأغلظها»<sup>(١)</sup>.

(يج) الموقف السادس من أهليات الأسفار فصل واحد في كونه - تعالى - سميعاً بصيراً. قال: قد وردت في شريعتنا الحقّة؛ بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأمة أن الباري - تعالى - سميع بصير واختلفوا في اندراجها تحت مطلق العلم، ورجوعها إلى العلم بالمسموعات والمبصرات؛ أو كونها صفتين زائدتين على مطلق العلم - الخ<sup>(٢)</sup>.

(يد) الشيخ الرئيس في آخر المقالة الثامنة من أهليات الشفاء<sup>(٣)</sup> اطلق العشق والعاشق والمعشوق واللذيد واللاذ والملتذ على الله - جلّت اسمائه -.. وكذا في الفصل الثامن عشر من النمط الثامن من الإشارات قوله: «اجلّ مبتهج بشيء هو الأول بذاته الخ»<sup>(٤)</sup>. وقد اقتفى بالمعلم الثاني الفارابي في المدينة الفاضلة حيث قال: «...فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه» الخ<sup>(٥)</sup>. وكذا في الفصل الثامن والعشرين من فصوصه<sup>(٦)</sup> والمحقق الطوسي جعل المسألة الثامنة عشرة من الفصل الثاني من المقصد الثالث من تجريد الاعتقاد<sup>(٧)</sup> في استحالة الألم مطلقاً واللذة المزاجية عليه تعالى لا مطلق اللذة فقال: «وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد» الى قوله: «والالم مطلقاً واللذة المزاجية». يعني أن وجوب الوجود يدل على نفي الالم مطلقاً عنه، وكذا يدل على نفي اللذة المزاجية عنه لا مطلق اللذة. قال العلامة الحلي في شرحه كشف المراد في بيانه ما هذا لفظه:

«واعلم أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣٩ - ٤٠.

٢. المصدر، ج ٣، ص ٩٦ - ٩٧.

٣. الشفاء، ط (الرحلي)، ج ٢، ص ٢٤٤.

٤. الإشارات، ط (الشيخ رضا)، ص ٢١١.

٥. المدينة الفاضلة للفارابي، ط (مصر)، ص ١٥ - ١٨.

٦. نصوص الحكم على فصوص الحكم، ط ١، ص ١٤٨ - ١٥٥.

٧. تجريد الاعتقاد بتصحيح المؤلف وتعليقاته عليه، ط ١، ص ٢٩٥.

المزاج، والألم من توابع سوء المزاج؛ وهذان المعنيان أنها يصحّان في حق الأجسام، وقد ثبت بوجوب الوجود أنه يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه. وقد يعني بالألم إدراك المنافي، وباللذة إدراك الملائمة؛ فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له. وأما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله - تعالى - لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتزماً به. والمصنف - رحمه الله - كأنه قد ارتضى هذا القول وهو مذهب ابن تومبخت وغيره من المتكلمين، إلا أن إطلاق الملتزم عليه يستدعي الإذن الشرعي.

واقول: المأثور من الدعاء: «اللهم غير سوء حالنا بحسن حالك» فله سبحانه حسن الحال، وحسن الحال عبارة أخرى عن كونه سبحانه أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته. ثم إن في البند ٦٥ من الجوشن الكبير عشرة أسماء من اسمائه سبحانه: «اللهم اني أسألك باسمك يا ستار - الى قوله: يا مرتاح» والمرتاح من الروح بالفتح وهو النشاط والإبتهاج، قوله - سبحانه - في الواقعة: «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ»<sup>(١)</sup>. وسمى المروحة مروحة من الروح هذا لأنه آلة الترويح والإنبساط.

(يه) لم يبحث في تجريد الاعتقاد عن توقيفية اسماء الله - سبحانه -؛ وكذا الصدوق ابن بابويه في رسالته في الاعتقادات لم يتفوه بتوقيفية الاسماء، وكذا الشهيد الأول محمد الحكيم لم يتعرض في رسالته في الاعتقادات بتوقيفيتها؛ ولتجريد من أمتن الكتب الكلامية ومؤلفه ملقب بالمحقق نصير الدين استاذ البشر والعقل الحادي عشر وهو من اعظم الإمامية وصنف الكتاب في اعتقاداتهم وسماه تجريد الاعتقاد، وابن بابويه ملقب بالصدوق رئيس محدثي الإمامية صاحب من لا يحضره الفقيه أحد الكتب الأربعة الإمامية ألف رسالته المذكورة في اعتقادات الإمامية، والشهيد من مشايخ الفقهاء الإمامية صاحب اللمعة الدمشقية صنف الرسالة في اعتقادات الإمامية، - رضوان الله تعالى عليهم - ولو كان التوقيفية معتبرة عندهم بالعقل أو بالنقل لكانوا يتعرضون بها نعم إن المحقق الطوسي تعرض بها في الفصول النصيرية.

(يو) تقرير محل النزاع في توقيفية اسماء الله - تعالى - لا كلام في تجويز تسمية كل قوم مبدء العالم - جل شأنه - باسم خاص على لغتهم، كتسمية الفارس اياه بخدا، والترك بتاري، والفرنسي يديو (Dieu) وهكذا كل فرقة بلفتهم ولم يأت فيه منع من الشرع، ولم

يحك فيه دغدغة من أحد، وإنما النزاع في أنه هل يجوز إطلاق أسماء اشتقت من أوصاف  
ألوية يدركها الانسان بفكره ويجوز صدقها عليه ويجعلها مبادي محمولات عليه إطلاقاً على  
سبيل التسمية لا على وجه الوصف، أم لا بل موقوف على إذن الشارع؟ أكثر المتكلمين  
على الثاني ومال بعض بالتفصيل بأن الإسم إن كان لا يوهم النقص مع أنه مشعر بالتعظيم  
أيضاً جاز إطلاقه عليه - سبحانه - وإن لم يذكر في الكتاب والسنة نحو حقيقة الحقائق،  
وصورة الصور، ومبدء المبادي، ومبدء الخير، والخير المحض، وعلة العلل، ونور الأنوار،  
وبسيط الحقيقة ونحوها؛ وإلا فلا.

ثم اختلفوا بعد اختلافهم في معنى الإسم، في معنى التوقيفية أيضاً، والأكثر ناظرون  
إلى الأسماء الملفوظة، وقليل من عباد الرحمن إلى توقيفية الأسماء العينية الوجودية التي هي  
مظاهر الذات وشئونها؛ ومع ذلك يوافقون الأكثر على أن الأدب مع الله يوجب إطلاق أسم  
عليه لا يوهم النقص وكان مزيداً على ذلك يشعر بالتعظيم وإن لم يذكره الكتاب والسنة. بل  
الأدب يقتضي أن لا نشق له اسماً من نحو الله يستهزي بهم. ومكروا ومكر الله، ونسوا الله  
ونسبهم. وأم نحن الزارعون، وهو خادعهم، ونظائرها في الكتاب والسنة وإن كان هو  
- تعالى - أضافها إلى نفسه فنتلوه على سبيل الحكاية. وهذه هي عمدة الآراء في توقيفية  
الأسماء، وههنا أقوال أخرى أيضاً مذكورة في المواقف، وأشرنا إليها في الرسالة المذكورة  
لا يهمننا التعرض بها. والحري أن يجعل هذه النمرة في تقرير محل النزاع قبل كل نمرة.

(بن) العالم الجليل والعارف النبيل السيد حسين الهمداني الدرود آبادي كان ممن  
استفاض من حضرة الآية المولى حسينقلي الهمداني - قدس سرهما - وقد صنف رسالة قيمة  
في شرح الأسماء الحسنی وفيها فوائد جمة، ومن إفاداته فيها ما قاض من قلمه الشربف في  
بيان أسماء الله الحسنی حيث قال في الأمر الخامس من مقدمتها ما هذا لفظه: «اعلم أنه قال  
- سبحانه وتعالى -: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»<sup>(١)</sup>، وقال: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا  
الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»<sup>(٢)</sup>؛ فالظاهر أن كلمة الحسنی للتقيد، والنهي عن  
دعوته - تعالى - بالأسماء الغير الحسنی، فتدلان على أن له - تعالى - أسماء غير حسنی.  
وبيان ذلك أن أسمائه - تعالى - وسائط فيوضاته كما هو صريح غير واحد من

١. الأعراف: ١٨٠.

٢. الإسراء: ١١٠.

الأدعية، مثل دعاء ليالي الجمععات، وليلة عرفة الذي أوله: اَللّٰهُمَّ يَا شَاهِدَ كُلِّ نَجْوَى وَمَوْضِعِ كُلِّ شَكْوَى، وغيرها حيث قال فيها وفي غيرها: اُسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي شَقَقْتَ بِهِ الْبَحَارَ، وَقَامَتْ بِهِ الْجِبَالُ، وَاخْتَلَفَ بِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَأَمْثَالُ ذَلِكَ، وَفِي الْأَخْبَارِ أَنَّ مَلَائِكَةَ مُوَكَّلُونَ بِالْأَمْطَارِ، وَمَلَائِكَةُ مُوَكَّلُونَ بِالرِّيَّاحِ، وَمَلَائِكَةُ مُوَكَّلُونَ بِالْمَيَاهِ وَغَيْرِهَا، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى أَرْبَابُ أَنْوَاعِ الْمَوْجُودَاتِ.

والموجودات قسماً إما طينتهم من عليين لقبولهم الولاية في عالم الطينة، وإما طينتهم من سجين لعدم قبول الولاية هناك. فولى الذين آمنوا هناك اسم الله وتوابعه؛ وولى الذين كفروا هناك الطاغوت وتوابعه كما هو صريح قوله - تعالى - : «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»<sup>(١)</sup>. وقال - تعالى - : «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيََاءَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»<sup>(٢)</sup> وقال: «وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ»<sup>(٣)</sup>.

فأسمائه - تعالى - الذين هم حجابهم ووسائطه بينه وبين خلقه إما نوري وهم الذين جعلهم أولياء المؤمنين وهم اسم الله وتوابعه؛ وإما ظلماني وهم الذين جعلهم أولياء الكافرين وهم الطاغوت وتوابعه من الشياطين، وهو - تعالى - جاعل الظلمات والنور منزّه عنها لانور ولاظلمة وأحاط بهما جميعاً علمه. ولو كان علمه وقدرته وسائر صفاته لايتعلق إلا بالنورانيات وحدها لكانت محدودة ناقصة، ومن حذّه فهو أولى بالالوهية. ولكنه تعالى مع إحاطته بهما جميعاً أمر عباده أن يدعوه بأسمائه الحسنی، ونهى عن دعوته بغيرها فقال: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»<sup>(٤)</sup>. فالأسماء الغير الحسنی وإن كان نفيها وانكارها انكاراً لكمال مسأها ولكنه لايجوز وصفه - تعالى - بها ودعوته بها تفخيماً وإعظاماً؛ كما أن السلاطين والملوك مع أن من كمالهم شدة قوة الباه، وتمكن ملامسة نساء كثيرة في ليلة واحدة واعتدال المزاج لضم الغذاء والتخلية بمقدار مناسب لمزاجهم، لايجوز ندائهم بيا من لامست فلانة وفلانة في

١. البقرة: ٢٥٧.

٢. الاعراف: ٢٧.

٣. النحل: ١٠٠.

٤. الاعراف: ١٨٠.

البارحة، ويا متغوط، ويا متضرط، ويا ذا الذكر والخصيتين؛ مع أن كلها كمال، وعدمها نقص في الانسان. ولذا ورد النهي في الأخبار عن وصفه تعالى إلا بما وصف به نفسه.

فالظاهر أن المراد بالصفات السلبية هو ما لا يجوز تسميته - تعالى - ودعائه بها، لا خصوص التجسم والتركيب والإشتراك وغيرها فانها من صفات الخلق المنزه عنها الحق تعالى وتقدس». انتهى كلامه رفع الله تعالى مقامه.

وقد أفاد وأجاد، وفي عدة مواضع من كلماته السامية إشارات إلى نكات تعد من الأسرار انما يعقلها من كان له قلب؛ منها قوله: «وبعبارة أخرى ارباب انواع الموجودات» وهو كلام في غاية الإتيقان، وتجده مبرهنا بالبراهين الإيقانية في رسالتنا في المثل الإلهية. ومنها أن أسمائه حجابيه ووسائطه وهي إما نورية وإما ظلمانية.

ومنها قوله: «ومن حده فهو أولى بالألوهية».

ومنها إحاطته على أسمائه النورية والظلمانية.

ومنها المراد بالصفات الثبوتية والسلبية وأنها من حيث هما أسمائه الحسنى وإن لاندعوه بالثانية أدباً، فافهم.

هذه سبعة عشر أصلاً يبحث رسالتنا في توقيفية الأسماء حولها. وحيث إنها لم تطبع بعد، أوجب موضوع هذه العين ذكرها بالإجمال كالفهرس لمطالب الرسالة هيهنا رجاء أن تفيد بطل الفحص والتنقيب في توقيفية الأسماء.

١٤- الفرق بين الذكر والتذكر. قد تقدم أن الذكر باللسان ضد الإنصات وذاته مكسورة، وبالقلب ضد النسيان وذاله مضمومة وفي الفصل الثالث من المقالة الرابع من نفس الشفاء المترجم في أفعال القوة المتذكرة والوهية مطالب رفيعة في الفرق بين الذكر بالضم والتذكر، قال:

الذكر قد يوجد في سائر الحيوانات، وأما التذكر وهو الاحتياال لاستعادة ما اندرس، فلا يوجد على ما أظن إلا في الانسان، وذلك أن الاستدلال على أن شيئاً كان فغاب أنها يكون للقوة النطقية؛ وإن كان لغير النطقية فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق، فسائر الحيوانات إن ذكرت ذكرت، وإن لم تذكر لم تشق إلى التذكر ولم يخطر لها ذلك بالبال، بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان.

والتذكر هو مضاف إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمان الماضي؛ وشاكل التعلم من جهة، ويخالفه من جهة. أما مشاكلته للتعلم فلأن التذكر انتقال من أمور تذكر ظاهراً



و باطناً إلى أمر غيرها؛ وكذلك التعلّم فانه أيضاً انتقل من معلوم إلى مجهول ليعلم، لكن التذكر هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلًا في الماضي، والتعلم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر.

وأيضاً فإن التذكر ليس يصر إلى الغرض فيه من أشياء توجب ضرورة حصول الغرض، بل على سبيل علامات إذا حصل أقربها من الغرض انتقلت النفس إلى الغرض في مثل تلك الحال، ولو كانت الحال غير ذلك لم يجب وإن أخطر صورة الأقرب أو معناه أن تنتقل، كمن يخطر بباله كتاب بعينه فتذكر منه معلمه الذي قرأ عليه ذلك الكتاب، وليس يجب من إخطار صورة ذلك الكتاب بالبال وإخطار معناه أن يخطر ذلك المعلم بالبال لكل إنسان؛ وأما العلم فإن السبيل الموصلة إليه ضرورة النقل إليه وهو القياس والحدّ.

ومن الناس من يكون التعلم أسهل عليه من التذكر لأنه يكون مطبوعاً على ضروريات النقل؛ ومن الناس من يكون بالعكس .

ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر، وذلك لأنه يكون يابس المزاج فيحفظ ما يأخذه ولا يكون حرك النفس مطاوع المادة لأفعال التخيل واستعراضاته؛ ومن الناس من يكون بالعكس .

وأسرع الناس تذكراً أفطنهم للإشارات فإن الإشارات تفعل نقلاً عن المحسوسات إلى معان غيرها فمن كان فطناً في الإشارات كان سريع التذكر.

ومن الناس من يكون قوي الفهم، ولكن يكون ضعيف الذكر. ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضادّ فإن الفهم يحتاج إلى عنصر للمصور الباطنة شديد الانطباع، وإنما يُعين عليه الرطوبة. وأما الذكر فيحتاج إلى مادة يعسر انفساخ ما يتصور فيها ويتمثل، وذلك يحتاج إلى مادة يابسة فلذلك يصعب اجتماع الأمرين فأكثر من يكون حافظاً هو الذي لا تكثر حركاته ولا تنفّس همه. ومن كان كثير الهمم كثير الحركات لم يذكر جيداً فيحتاج الذكر مع المادة المناسبة إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى المُستشَبَّهين إقبالاً بالحرص غير مأخوذة عنها باشتغال آخر. ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جداً لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين فلا تذهل عما هي مقبلة عليه بغيره. وأما الشبان فلحراراتهم واضطراب حركاتهم مع ييس مزاجهم لا يكون ذكرهم كذكر الصبيان والمترعربين. والمشايخ أيضاً يعرض لهم من الرطوبة الغالبة أن لا يذكروا ما يشاهدون.

وقد يعرض مع التذكر من الغضب والحزن والغم وغير ذلك ما يشاكل حال وقوع الشيء؛ وذلك أنه لم يكن سبب الغم والحزن والغضب فيما مضى إلا انطباع هذه الصورة في باطن الحواس فإذا عادت فعلت ذلك أو قريباً منه، والأمانى والرجاء تفعل ذلك؛ والرجاء غير الأمنية فإن الرجاء تخيل أمر ما مع حكم أوظن بأنه في الأكثر كائن، وأما الأمنية فهو تخيل أمر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون إن كان. والخوف مقابل الرجاء على سبيل التضاد، واليأس عديمه. وهذه كلها تكون أحكاماً للوهم<sup>(١)</sup>.

بيان: قوله: «في مثل تلك الحال». أي الطلب والاستدلال على أن شيئاً كان فغاب. وفي طبع مصر كان ففات من الفوت، ولكن عدة من النسخ المخطوطة عندنا وغير واحدة منها مصححة بالعرض والمقابلة كان فغاب من الغيبة كما اخترناه. وقوله: أن تنتقل، فاعل لقوله لم يجب.

وقوله: المستثنيين، على هيئة المفعول. قوله غير مأخوذة عنها، الأخذ هنا بمعنى الانقطاع وفي منتهى الأرب: أخذ بمعنى انقطاع وبارداشتن. قوله والمترعرعين، ترعرع الصبي تحرك ونشأ؛ سن الترعرع هو بعد السدة ونبات الأسنان وقبل المراهقة. قوله: «ما يشاكل حال وقوع الشيء»، يعني قد يوجب من تذكر ما يوجب الغم والحزن حال يشبه حال وقوعه فإن تلك الحالة أن تحصل من الصورة التي تنطبع في القوى وقد حصلت.

١٥- الفرق بين التنبيه والتذكر بعروض الغفلة في الأول، والنسيان في الثاني.

١٦- القوة المتصرفة إذا كانت بيد تصرف العقل ومحكومة بحكمه تسمى مفكرة ومتفكرة، وإذا كانت بيد تصرف الوهم ومحكومة بحكمه تسمى مخيلة ومتخيلة. ويجب الفرق بين الفكر المصطلح المنطقي، وبين الفكر الرائج عند جمهور الناس. فالأول هو الحركة العقلية من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب. والمطالب الأولى مبهمة إلا أنها معلومة بالإجمال، والثانية متعينة معلومة على التفصيل بالمعريف والبرهان. وإنما كانت الأولى معلومة بالإجمال لاستحالة طلب المجهول المطلق.

وأما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية.

وبعبارة أخرى يقول الجمهور في كل انتقال لآية مدركة من المدارك الباطنة من

١. الشفاء، ج ١، ط رحلي، ص ٣٢٠.

صورة جزئية إلى أخرى، وعلى أي وجه كان الانتقال: إن هذه النفس تتفكر، فإذا كانت المتصرفة بيد تصرف العقل، أو بيد تصرف الوهم فالجمهور قائل بأن النفس تتفكر؛ وأما الفكر المنطقي فهو إنما يجري في المعقولات فقط أي إذا كانت المتصرفة بيد تصرف العقل في ترتيب أمور معقولة بديهية أو منتهية إلى البديهية لتحصيل المجهول فالنفس تتفكر؛ فالفكر المنطقي عند الجمهور فكر، وليس كل فكر عند الجمهور فكراً عند المنطقي، فتبصر. ونظام الكلام في أقسام الفكر هو ما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات عند قول الشيخ في صدر الكتاب: «واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه...» قال:

«الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمى خيالاً.

وقد يطلق على معنى ثانٍ أخص من الأول وهو حركة جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية إليها أن تجدها، ثم ترجع منها نحو المطالب.

وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني (هو اخص من الثاني - خ ل) وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزء منه وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب.

والأول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان. والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى علم المنطق. والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس». وAnt بما اشرنا اليه تدري ان الفكر المصطلح هو الأوسط منها.

١٧- ان كثيراً من العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتهية اليها، بمعنى أن الحواس معدة لاقتناصها، وإلا فالصور العلمية كلها فائضة من العالم القدسي. وتدبر في ذلك قوله - سبحانه -: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»<sup>(١)</sup>. أي لا تعلمون شيئاً وجعل لكم آلات هي مبادي اقتناص العلم من السمع والأبصار والافئدة تكسبون بها العلم. وفي مجمع الطيرسي:

«أي تفضل عليكم بالحواس الصحيحة التي هي طرق الى العلم بالمدركات، وتفضل عليكم بالقلوب التي تفقهون بها الأشياء إذ هي محل المعارف».

واعلم ان كثيراً من الباحثين في المقام من ان العلوم مستفادة بالحواس، اتوا في كلامهم بالأثر المعروف: «من فقد حساً فقد علماً» فهل ذلك الاثر هو الحديث المأثور؟ الصريح من عبارة العلامة القيصري في شرحه على الفصّ الهودي من فصوص الحكم للشيخ الاكبر من المطبوعة والمخطوطة أنه حديث رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - حيث قال في بيان قول الشيخ: «وكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها» ما هذا لفظه: «أي يخص ذلك العلم تلك الجارحة كادراك البصر للمبصرات والسمع للمسموعات، لذلك قال عليه السلام: «مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدْ فَقَدَ عِلْمًا» وذلك لأن كل عضو مظهر لقوة روحانية هي مظهر الاسم الإلهي وله علم يخصه ويفيض منه على مظهره»<sup>(١)</sup>.

وشرح العارف الحسين الخوارزمي - وهو في الحقيقة ترجمة شرح القيصري على فصوص الحكم بالفارسي - أيضاً كذلك، كما قال: «وهر جارحه را علمی است از علوم اذواق که اختصاص دارد بدو، چون ادراك بصر مبصرات را، وسمع مسموعات را که هرگز از دیده استماع مقال نتوان دید، و از گوش مشاهده جمال نشاید شنید، و لهذا خواجه عليه السلام فرمود: «من فقد حساً فقد فقد علماً» يعني هر که را حسی از حواس مفقود باشد علمی از علوم از او فائت شود الخ».

لكننا لم نجد في المعاجم والجوامع الروائية مع طول الفحص بالجهد والجِدْ عن ذلك. وقد نقله المحقق الطوسي في منطق التجريد بلا استناد، حيث قال: «الحواس لا تفيد رأياً كلياً وهي مبادي اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الأولية» «فمن فقد حساً فقد علماً». وقد صرح العلامة الحلي في الجوهر التضييد في شرح منطق التجريد بأن قائله هو المعلم الأول ارسطو حيث قال: «الحواس مبادي اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الأولية لأن النفس أول خلقها خالية من جميع العلوم كأنفس الأطفال وقابلة لها، وواجب الوجود عام الفيض فلا بد من توقف الأثر على الاستعداد، وهو هنا استفاد من الحواس فإن من احس ما الجزئي استعدّ لادراك الكلي، والحصول مناسبات ومبائنات هي احكام ضرورية وتصورات كلية عقلية حاصلة من واجب الوجود - تعالى - بسبب الاستعداد السابق، ولهذا حكم المعلم

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١ (إيران)، ص ٢٤٥.

الأول بأن «من فقد حساً فقد علماً» يؤدي إليه ذلك الحس لزوال الاستعداد الذي هو شرط في العلم»<sup>(١)</sup>.

بل قد صرح قبلها أبو البركات البغدادي في المعبر بأن قائله هو أرسطو حيث قال في أول الفصل السابع من المقالة الرابعة من برهان المعبر: «قال أرسطو طاليس: «من فقد حساً من حواسه فقد علماً من علومه» ثم بيّنه بقوله: وهو المعلوم الذي ينتهي إليه الذهن من ذلك الحس»<sup>(٢)</sup>.

ثم مفاد من فقد حساً فقد علماً، هل هو حكم كلي أو غالب أكثرى؟ ففي جريدة المقتطف أن سكان الولايات المتحدة أنشأوا مدارس كثيرة لتعليم الصم البكم منهم القراءة والكتابة، وبالغوا في اتقان تعليمهم حتى صاروا اليوم يتكلمون كالذين لا صمم بهم ولا بكم. ويتبين للمطالع ما بلغوا إليه بحسن العناية واحكام التعليم مما ورد في جريدة السينتك اميركان عن فحص تلامذة منهم؛ قالت: ان استاذاً من آساتذتهم اوقف تلميذاً على دكة امام جمهور في بروكلين وأمره فتلا الصلوة الربانية عند النصارى بلفظ صريح ومنطق عذب سمعه كل الحاضرين، ثم جعل الحضور يقترحون الالفاظ فيلفظ بها الأستاذ فيفسر التلميذ معناها من مجرد النظر الى شفتي استاذة ثم قرأ شيخ اصم ابكم عمره ستون سنة فصلاً من النبي ارميا في التوراة وقص قصته على الجمهور، واخبرهم انه مازال في صغره يراقب شفتي ابيه في التلفظ حتى صار يفهم المعاني من رؤية حركات شفتيه. ثم وقف تلميذ آخر وجعل ينظر الى ظل شفتي معلمه على الحائط فيفهم الفاظه ويوضح معانيها، وذلك بمجرد رؤية ظل شفتيه وهما تتحركان<sup>(٣)</sup>. ولكن لقائل ان يقول: «العلم المستفاد من حس السمع امر، وتعلم النطق على النحو المذكور امر آخر فانه فاقد ايضاً العلم المستفاد من السمع»، فتدبر.

١. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ط ١، (ابراز)، ص ١٧٤.

٢. المعبر، ط (حيدر آباد الدكن)، ج ١، ص ٢٣٠.

٣. الجزء ١٢ من السنة ٩، ايلول - سبتمبر ١٨٨٥، ص ٧٥٠.



## عين في أن الوهم عقل ساقط (٣١)

لا - ومن تلك العيون الصافية أن الوهم عقل ساقط. أي القوة الواهمة مرتبة نازلة للعقل. وقد استوفينا البحث عن ذلك في رسالتنا في العلم؛ على أن النكتة ٥١٥ من كتابنا ألف نكتة ونكتته في بيان هذا المطلب الاسمي على الاستقصاء. ونذكرها هنا مواضع البحث عنه من المصادر الرئيسية، والله - سبحانه - ولي التوفيق:

الف - اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل امر خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها؛ فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته<sup>(١)</sup>.

ب - واعلم أن الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات مغائرة للعقل؛ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتديرها له، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم. كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية.

وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل كما أن الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لاحقية لها غير الوجود الخارجي أو العقلي.

والحجة على ما ذكرنا أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فاما أن تكون مدركة للعداوة لامن حيث أنها في الشخص المعين، او لم تدركها الا من حيث أنها في الشخص المعين. فان كان الاول فالوهم قد أدرك عداوة كلية فالوهم هو العقل.

وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص؛ وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم

---

١. الأسفار، الفصل الثالث عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة، ط ١، ج ١، ص ٢٩١.

الشخصي عين جسميته، ووحدته عين اتصاله؛ وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكه حينئذ بالحس لا بالوهم. وبالجمله كل معنى كلي معقول اذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعليه والمعلولية والتقدم والتأخر وسائر الاضافات كالأبوة والبنوة وغيرها.

واما باعتبار أن لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم. فادراك القسم الاول إما بالعقل الصرف وذلك اذا كان ادراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها. وإما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين أو اشخاص معينة.

وادراك القسم الثاني بشيء من الخواس أو بالخيال. فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأول وان كانت متعلقة بخصوصية فهي امر كلي مضاف الى تلك الخصوصية، وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس؛ فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي<sup>(١)</sup>.

قوله: «فان وجود الجسم الشخصي»، تعليل لكون وجوده ووحدته محسوسين.

وقوله: «وادراك القسم الثاني»، وهو ما لها صورة في الاشخاص.

ج - التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية؛ ونسبة مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها، والاضافة اليه داخلاً فيها على انها اضافة لاعلى أنها مضاف اليه، وعلى أنها نسبة وتقييد لا على انها ضمنية وقيد. فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص، والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال، والعداوة المنضمة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال. فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتاً وفعلاً. والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً وتعلقاً، وعن الصورة الخيالية ذاتاً لاتعلقاً، والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتاً لاتعلقاً<sup>(٢)</sup>.

قوله: «امر غير مستقل الذات والهوية»؛ يعني انه مرتبة نازلة من العقل.

وقوله: «عن الكونين»، أي الخارجي والخيالي.

د - قد سبق أن القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اضافتها، وكذلك حكم

مدركاتها<sup>(٣)</sup>.

١. الفصل الثالث من الباب الخامس من نفس الاسفار، ط ١، ج ٤، ص ٥٢.

٢. الاسفار، ط ١، ج ٤، ص ٥٩.

٣. الاسفار، ج ٤، ص ٦٦.



هـ - إن هذه القوى وإن تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلاتها وافعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لانه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام إلا أنها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة؛ إذ لا شبهة لأحد في أن كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الأفعال المنسوبة اليه. ومع ذلك لا شبهة ايضاً لمن له تدريب في الصناعة أن الحاكم الحسي لابد أن يكون من باب الحس والمحسوس، والحاكم الخيالي لابد أن يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية، والحاكم العقلي العملي لابد أن يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة وضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف الى الحس، وكذا العقل النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض. فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور إلى طور<sup>(١)</sup>.

و - ذهب المير محمد باقر الداماد الى ان انواع الادراك ثلاثة هي الاحساس، والتخيل والتعقل، وان الوهم عقل ساقط. صرح بذلك في الجذوة الحادية عشرة من الجذوات<sup>(٢)</sup> وفي كتابه تقويم الايمان ايضاً.

ز - قال العلامة القيصري في شرح الفص الآدمي من فصوص الحكم<sup>(٣)</sup>: «من أمعن النظر يعلم أن القوة الوهمية هي التي اذا قويت وتنورت تصير عقلاً مدركاً للكليات وذلك لأنه نور من انوار العقل الكلّي المنزل الى العالم السفلي مع الروح الانساني فصغر وضعف نورينه وادراكه لبعده من منبع الأنوار العقلية فتسمى بالوهم. فاذا رجع وتنور بحسب اعتدال المزاج الانساني قوي ادراكه وصار عقلاً من العقول؛ كذلك يترقى العقل ايضاً ويصير عقلاً مستفاداً».

اقول: كلامه السامي ناص على أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور الى طور؛ وان العقل النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض، فتدبر؛ وأن الموهوم يصير معقولاً والوهم يصير عقلاً كما أن الحس يصير عقلاً والمحسوس معقولاً، فافهم.

ح - الشيخ الرئيس قد عدل في الفصل الثامن من النمط الثالث من الاشارات عن تربيع الادراك الى تثليثه. وكان المشاء قائلين بتربيعة.

١. المصدر، ج ٤، ص ١١٨.

٢. الجذوات، ط (الهند)، ص ٩٤.

٣. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٩١.

والشيخ في الإشارات قد خالف جمهور المشاء في عدة مسائل منها في هذه المسألة. وقد أشار في مواضع الى المخالفة بقوله: «وتحت هذا سر». ولكن هاهنا لم يتكلم بذلك ولم يرمز اليها بعبارة أخرى. والعجب أن الشارحين أعني بهما المحقق الطوسي والفخر الرازي لم يتعرضا في الشرح بعدوله وما نطقا بتربيع الادراك وتثليثه. نعم للأول منها كلام ستسمع بعد. فقال الشيخ:

تنبيه: الشيء قد يكون محسوساً عندما يُشاهد.

ثم يكون متخيلاً عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته.

وقد يكو معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره وهو عندما يكون محسوساً قد يكون قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين، ووضع، وكيف، ومقدار يعينه لوتوهم بدله غيره ثم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته.

والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا تتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال.

وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها. وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستتباً إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً.

اقول: كلام الشيخ صريح على التثليث حيث ثلث القسمة بقوله: «الشيء قد يكون محسوساً، ثم يكون متخيلاً، وقد يكون معقولاً». على انه جعل عنوان البحث تنبيهاً وهو يدل على ظهور الأمر أعني التثليث في الادراك، وعدم احتياجه الى برهان.

قوله: «لم تؤثر»، أي لم تؤثر الازالة المستفادة من قوله لو ازيلت.

قوله لو توهم بدله غيره، الفعل مجهول وبدله منصوب وغيره مرفوع.

قوله: «اذا زال، أي اذا غاب» وقوله: «عن تلك العلاقة المذكورة»، أي الوضعية.

قوله: «فهو يتمثل صورته»، أي الخيال يتمثل صورة ذلك الشيء.

والمحقق الطوسي بعدما فسر أنواع الإدراك الأربعة على محشى المشاء، قال في وجه التثليث في عبارة الشيخ المذكورة ما هذا لفظه: «إنها - أي الإدراكات - إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً، ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

مراده من الوجه الأول هو أن الإدراكات لا تقاس إلى مدرك واحد، أي أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار، وأما مع عدم القياس إلى مدرك واحد فالوهم معتبر. ولكن الصواب ما بيناه من عدول الشيخ عن تريع الإدراك إلى تثليثه.

ثم من الأمر الأهم في المقام هو الوصول إلى معنى التجريد وسيأتي البحث عن ذلك في العين الثالثة والثلاثين في الإنشاء والانتزاع، فارتقب.

تبصره: في هذه التبصرة نذكر عدة أقوال في الوهمية غير ما تقدم في هذه العين من أن الوهم عقل ساقط. وتلك الأقوال في أن إبليس هل هو القوة الوهمية أو غيرها، والبحث عن إبليس وإن كان بحثاً إبليسياً، والحوار في الشيطان وإن كان حواراً شيطانياً، ينجر إلى المراء الشيطاني والجهدال والتي هي غير أحسن، ولكن إبليس جزء من العالم ومربوب لحقيقة آدم ومع ذلك أخرجه من الجنة واضلّه بالوسوسة كما قلت في غزل بالفارسية:

«شيطان كه جزء عالم و مربوب آدم هست

يارب عنايتى كه زچنگش رها رويم»

على أن التكليف وارسال الرسل وانزال الكتب كلها لا اعتلاء النفوس إلى بارئها - تعالى شأنه -، وهو لا يتحقق إلا بالأعراض عن اضلال إبليس ووسوسته، فقد أوجب هذه الأنظار ونظائرها في إبليس نقل طائفة من الآراء حوله، ولا حول ولا قوة إلا بالله:

١ - قيل إبليس هو القوة الوهمية الكلية التي في العالم الكبير، والقوى الوهمية التي في الأشخاص الانسانية والحيوانية افرادها لمعارضتها مع العقل الهادي طريق الحق. وفيه نظر لأن النفس المنطبعة هي الأمانة بالسوء، والوهم من سدنتها وتحت حكمها لأنها من قواها. فهي - أي النفس الأمانة - أولى بذلك، كما قال - تعالى - «وَنَعَلَّمَ مَاتُوسُوسَ بِهِ نَفْسَهُ» وقال: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»؛ وقال - عليه السلام - : «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي

بَيْنَ جَنْبَيْكَ»؛ وقال: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ أَمْرِ آدَمَ بِمَجْرَى الدَّمِ؛ وَهَذَا شَأْنُ النَّفْسِ، وَلَوْ كَانَ تَكْذِيبُهُ لِلْعَقْلِ مُوجِباً لِكُونِهِ شَيْطَاناً لَكَانَ الْعَقْلُ أَيْضاً كَذَلِكَ، لَأَنَّهُ يُكْذِبُ مَا وَرَاءَ طَوْرِهِ بِمَا يُدْرِكُ بِالْمُكَاشَفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ كَأَحْوَالِ الْآخِرَةِ. وَأَيْضاً ادْرَاكَه - أَيِ ادْرَاكِ الْوَهْمِ - لِلْمَعْنَى الْجَزْئِيَّةِ وَاضْطِهَارِهِ لَهَا حَقٌّ وَنَوْعٌ مِنَ الْهُدَايَةِ لِلْإِهْتِدَاءِ بِهِ فِي الْجَزْئِيَّاتِ الَّتِي هِيَ نَهَايَةُ الْمَظَاهِرِ؛ قَالَ الشَّيْخُ فِي الْفَصْلِ الْإِلَهِيِّ فَالْوَهْمُ هُوَ السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْكَامِلَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَبِهِ جَانِبَاتُ الشَّرَائِعِ فَشَبَّهَتْ - أَيِ الشَّرَائِعِ - وَنَزَّهَتْ، وَالشَّيْطَانُ مَظْهَرُ الْإِضْلَالِ وَالْإِغْوَاءِ لَا لِلْإِهْتِدَاءِ وَفِي بَاقِي الْحَيَوَانَاتِ فَهُوَ - أَيِ الْوَهْمِ - بِمِثَابَةِ الْعَقْلِ؛ وَمَنْ أَمِنَ النَّظَرَ يَعْلَمُ أَنَّ الْقُوَّةَ الْوَهْمِيَّةَ هِيَ الَّتِي - إِلَى آخِرِ مَا نَقْلْنَاهُ عَنْهُ فِي حَرْفِ «ز» مِنْ هَذِهِ الْعَيْنِ<sup>(١)</sup>.

٢- قَالَ الْجَامِي فِي نَقْدِ الْفُصُوصِ: «قَالَ بَعْضُ الْعَارِفِينَ: الْعَقْلُ الْأَوَّلُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَكَلَهُ اللَّهُ - تَعَالَى - بِالْدَّعْوَةِ إِلَيْهِ - سُبْحَانَهُ -؛ وَالْعَقْلُ الثَّانِي مَلَكٌ وَكَلَهُ اللَّهُ - تَعَالَى - بِالْدَّعْوَةِ إِلَى عَالَمِ الصُّوَرِ لِتَعْمِيرِهِ فَصَارَ لِبَعْدِهِ عَنِ الْحَضَرَةِ وَدَعْوَتِهِ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ إِلَى أَكْلِ شَجَرَةِ الطَّبِيعَةِ شَيْطَاناً وَهُوَ لَا يَزَالُ يَدْعُو الْإِنْسَانَ إِلَى الدُّنْيَا وَعِمَارَتِهَا بِمُعَاوَنَةِ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةِ الَّتِي رَفَقَاءُ النَّفْسِ. وَمَا تَوَهَّمُ بَعْضُهُمْ أَنَّ إِبْلِيسَ هُوَ الْقُوَّةُ الْوَهْمِيَّةُ الَّتِي فِي الْعَالَمِ، وَالْقُوَّةُ الْوَهْمِيَّةُ الَّتِي فِي الْأَشْخَاصِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ أَفْرَادُهَا سَمَّيْتُ شَيْطَاناً لِمُعَارَضَتِهَا مَعَ الْعَقْلِ الْهَادِي طَرِيقَ الْحَقِّ، فَقَدْ أَبْطَلَهُ الشَّيْخُ شَرْفُ الدِّينِ دَاوُدُ الْقَيْصَرِيُّ فِي شَرْحِهِ لِلْفُصُوصِ فَلْيَطْلُبْ ثَمَّةً».

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّهُ يَشِيرُ فِي قَوْلِهِ فَلْيَطْلُبْ ثَمَّةً، إِلَى مَا نَقْلْنَاهُ عَنِ الْقَيْصَرِيِّ فِي عَدَدِ «١» مِنْ هَذِهِ التَّبَصُّرَةِ.

٣- قَالَ صَدْرُ الْمُتَأَهِّلِينَ فِي الْمَبْدَأِ وَالْمَعَادِ: «لِلْأَحَدِ أَنْ يَتَصَوَّرَ فِي مَقَابِلَةِ هَذَا الْمَدِيرِ لِهَذَا الْعَالَمِ عَلَى وَجْهِ الْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ الْمَتَكُونِ مِنْ بَعْضِ قُوَى الْأَجْرَامِ الْفَلَكَيَّةِ مَوْجُوداً آخَرَ نَفْسَانِيّاً مَتَوَلِداً مِنْ طَبِيعَةِ دَخَانِيَّةٍ يَغْلِبُ عَلَيْهِ الشَّرَارَةُ وَالْإِغْوَاءُ وَالْإِضْلَالُ وَيَكُونُ لَهُ سُلْطَنَةٌ بِحَسَبِ الطَّبَعِ عَلَى الْأَجْسَامِ الدَّخَانِيَّةِ وَالْبَخَارِيَّةِ وَنَفُوسِهَا الْجَزْئِيَّةِ وَالطَّبَائِعِ الْوَهْمَانِيَّةِ، وَيَطْبِعُهَا تِلْكَ النَّفُوسُ وَالْقُوَى الْوَهْمَانِيَّةُ لِمُنَاسِبَةِ النِّقْصِ وَالشَّرَارَةِ، وَيَكُونُ الْمُسَمَّى بِإِبْلِيسَ الْوَارِدَ عَلَى لِسَانِ النَّبَوَاتِ هُوَ هَذَا الشَّرِيرُ الْمَغْوِيُّ الْمُضِلُّ، وَكَوْنُهُ مَجْبُولاً عَلَى الْإِغْوَاءِ

١. شرح الفيضري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٩١.

والإفساد والاستكبار وادعائه العلو كما ورد في الكتاب: استكبرت أم كنت من العالين إنما هو بمقتضى طبعه الغالب عليه النارية الموجبة للاهلاك والعلو<sup>(١)</sup> الخ<sup>(٢)</sup>.

٤- ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الآلهي، والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبائع؛ وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للإحياء ملك اسمه اسرافيل؛ وللإماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان والأبدان من الأغذية والأغذية من التراب؛ وللأرزاق ملك اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذية ومكائيلها؛ وللهداية ملك اسمه جبرئيل؛ وللإضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل. ولكل من هذه الملائكة أعوان وجنود من القوى المسخرة لأوامر الله، وكذا في سائر أفعال الله سبحانه...<sup>(٣)</sup>

٥- وقال صدر المتألهين في اكسير العارفين: «ابليس كل انسان هو نفسه عند متابعة الهواء، لكن أول من سلك سبيل الغواية والضلالة عن عالم رحمته وقع عليه اسم ابليس وهو الجوهر النطقي الشرير الحاصل من عالم الملكوت النفساني بجهة ظلمانية رديّة كالامكان ونحوه. شأنه الإغواء وسبيله الضلال».

٦- وقال الفيض المقدس في الوافي: «الجهل جوهر نفساني ظلماني خلق بالعرض وبتبعية العقل من غير صنع فيه غير صنع العقل، يقوم به كل ما في الأرض من الشرور والقبائح، وهو بعينه نفس إبليس وروحه الذي به قوام حياته، الذي يشعب منه ارواح الشياطين ثم خلقت من ظلماتها ارواح الكفار والمشركين» الخ<sup>(٤)</sup>.

٧- كل ممكن ذو وجهين: وجه يلي ربه وهو ملاك اللطف والمحبة؛ وإن شئت قلت: الوجوب والإمكان؛ وإن شئت قلت: الوجود والماهية؛ وإن شئت قلت: النور والظلمة؛ وإن شئت قلت: العشق والهوى؛ وفي بعض المقامات يعبر بالعقل والجهل؛ وفي بعضها بالملك والشیطان.

اقول: تلك الآراء الرصينة هي اشارات الى تفاسير ما في طائفة من الآيات القرآنية والروايات المأثورة عن بيت العصمة يوفق الى نيلها من تعمق في الأسرار الحكمية المتعالية.

١. المبدأ والمعاد، ط ١ (المجري)، ص ١٤٤ - ١٤٥.

٢. الوافي للفيض، ط ١، (من المحشى)، ص ٢٠.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٢٨.



## عين في المصورة (٣٢)

لب - ومن تلك العيون المروية أن تعلم أن المصورة تطلق بالاشتراك الاسمى على معنيين وذلك لأن المصورة عند الأطباء تطلق على الخيال اعني خزانة الحس المشترك، وقد تطرق هذا المعنى الى الكتب العقلية ايضا. مثلاً ان الشيخ - قدس سره - قال في الفصل الثاني من رابعة نفس الشفاء : «إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما يستقر فيه صور المحسوسات»<sup>(١)</sup>. وغرضنا من العناية لاجراج الخيال بمعنى الحس المشترك كما تقدم في العين الثانية والعشرين.

وجمعها صاحب الأسفار في عبارة واحدة حيث قال في الفصل الثامن من الباب الثالث منه<sup>(٢)</sup> : «والمدرک من داخل ايضا ينقسم الى مدرک الصور والى مدرک المعاني فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرف في الطرفين» الخ. فالخيال والمصورة هما اسمان لخزانة الحس المشترك إلا أن الخيال على اصطلاح الحكماء والمصورة على اصطلاح الأطباء.

وأما المصورة هي هنا فهي الطابعة ومعناها بالفارسية نقشبند وصورته. قال الشيخ في كليات القانون : «وأما المصورة الطابعة فهي التي يصدر عنها باذن خالقها - تبارك وتعالى - تخطيط الأعضاء وتشكيلاتها وتجويفاتها وثقبها وملاستها وخشونتها وأوضاعها ومشاركتها وبالجملّة الأفعال المتعلقة بنهايات مقاديرها»<sup>(٣)</sup>.

فتدبر، في قوله - رضوان الله تعالى عليه - حيث قال في الشفاء : «المصورة التي هي

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٣٤.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣١.

٣. القانون، ط (الحجري الوزيري)، ص ١٤٩.

الخيال: وفي القانون: المصورة الطابعة. لكي يعلم الفرق بين معنيهما الطبّي والفلسفي فهي تطلق عليها بالاشتراك في الاسم فقط.

ثم إن المصورة الطابعة من شعب المولدة كما صرح به الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثانية من نفس الشفاء: وأما المولدة فلها فعّالان أحدهما تخلق البذر وتشكيله وتطبيعها؛ والثاني إفادة أجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت فتكون الغذائية تمدها بالغذاء والنامية تخدمها بالتمديدات المشاكلة الخ»<sup>(١)</sup>.

ومراد من الثاني القوة المصورة الطابعة. وإنما قال متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت، لأن المصورة تكون آلة أو واسطة في هذا الفعل لوجود موجود مجرد، وإن شئت قلت لوجود موجود من وراء الطبيعة وهو المتفرد بالجبروت، لا أن تلك القوة مستقلة في هذه الأفعال المعجبة وهذا كلام كامل حكيم غاية الكمال والاحكام.

قال المحقق الطوسي في التجريد: «والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً».

وتبعه الشارح العلامة في ذلك حيث قال في الشرح: «اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة. والحق ماذهب إليه المصنف من أن ذلك محال». الخ

أقول هذا الاستبعاد جارٍ في جميع أفعال قوى النفس من النامية والغاذية والجاذبة وغيرها بلا استثناء ولا يختص بالمصورة فقط لأن أفعال جميعها معجبة، والمصورة من شئون النفس، والنفس في أفعالها مطلقاً متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت كما أن غيرها في ذلك كذلك. فإن وحدة الصنع والتدبير واتقان الفعل في الكل كلّها تحت تدبيره. ولا ينافي هذا الحكم الحكيم قوله - تعالى -: «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»<sup>(٢)</sup>، لأن الغاء الوسائط والأسباب في فعل الحكيم لغو كما أن نظر العقل في ذلك باهر، والآيات القرآنية معاضدة، ولست أدري أنها مع فخامة قدرها كيف تفوّها بذلك. ثم قال المتأله السبزواري على حذوها في المنظومة:

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٢٩٤.

٢. آل عمران: ٧.



«وقوة تفعل شكلاً وخططاً طبعاً لديهم ولدى ذى شطط  
لبطلان استناد هذه الأفعال العجيبة المحكمة المتقنة الى قوة عديمة الشعور؛ بل هي  
مستندة الى الملائكة المديرين الفاعلين بالتسخير لأمر الله». انتهى كلامه قدس سره.  
وأقول أفعال النفس كلها عجيبة والامر ينتهي الى أنها مستندة الى الملائكة المديرين  
الفاعلين بالتسخير لأمر الله. والفصل السابع من الباب الثالث من نفس الأسفار في تحقيق  
الكلام في القوة المصورة فصل خطاب حقاً<sup>(١)</sup> وهذا الفصل من غرر فصول كتاب النفس  
وما اشرنا اليه بالايجاز مجز لمن اخذت الفطانة بيده.

ومن بعض مشايخي - رضوان الله تعالى عليه - كلام في القوة المولدة هذا لفظه:

«اعلم أن لي في القوة المولدة التي اثبتها الحكماء والأطباء للنفس وكونها من قوى  
النفس إشكالاً. وهو أن النفس بما هي نفس جهة كمال للبدن الشخصي الطبيعي المتحد  
معها كما عرفوها بأنها كمال اول لجسم الخ، فيجب أن تكون بما هي نفس حافظة لنظام  
بدنها لاغير. فكلما رجع الى كمال البدن وحفظه من القوى الطبيعية والادراكية يصعُ القول  
بأنها من قوى النفس بما هي نفس. واما القوة المولدة فشأنها افراز المادة وتصييرها لأن  
يتعلق بها نفس أخرى يكون شخصاً آخر فعملها غير راجع الى نظام هذا البدن الشخصي  
فكيف تكون من قوى النفس بما هي نفس. نعم العقل المحض حيث يرى المصلحة في نظام  
الكل بما هو كل، مؤثر باذن الله - سبحانه - في مثل هذا ولا ضير فيه. وإنها الاشكال في  
كون هذا العمل للنفس بما أنه نفس كما لا يخفى على من له قدم راسخ في الصناعة الحكمية»  
انتهى كلامه الرفيع.

اقول إنه - رفع الله درجاته - وان قرر هذا المعنى بوجه وجبه وتقرير لطيف إلا ان  
اساطين الحكمة ومحققهم كلهم أطبقوا على أن النفس كمال أول لجسم جنسي، وهذا المقدار  
من التعريف شامل للساوية والأرضية من النبات والحيوان والانسان مطلقاً، وسائر ما  
يختص النفس الانسانية مثلاً من النطق وغيره لادخل لها في التعريف المذكور؛ بل تلك  
القوى من شئون جوهر النفس.

وما استدركه بقوله: نعم العقل المحض فهو ما قاله الشيخ في الشفاء من أنها متسخرة

تحت تدبير المتفرد بالجبروت كما دريت.

فتدبر حق التدبر في ما تقدم من الأثر في آداب الخلاء: اذا فرغت فقل الحمد لله الذي دفع عني الأذى وعافاني. وفي أثر آخر: الحمد لله الذي أماط عني الأذى<sup>(١)</sup>. مع ان الدافعة تدفع البول والبراز وسائر الخبائث.

ونظائر الأثرين في إيجاد الفعل اليه - سبحانه - واسناده الى الوسائط كثيرة جداً. بل الآيات القرآنية في ذلك غير عزيزة وان كانت عزيزة. لا اله الا الله وحده وحده وحده. الا ترى الى قوله - سبحانه - : «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا»<sup>(٢)</sup> وقوله - سبحانه - : «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا»<sup>(٣)</sup>؟



١. بخار/الانوار للمجلسي. ط١، ج١٨، ص٤١.

٢. أنعام: ٦٢.

٣. الزمر: ٤٢.

## عين في الإنشاء والانتزاع (٣٣)

لج - ومن تلك العيون الناشئة أن صور الأشياء المادية عند النفس أهي على وجه الانتزاع، أو الإنشاء؟ ذهب المشاء إلى أن للنفس صفةً عزرائيلية تنتزع صور الأشياء المادية نزعاً، وتجردّها عن قشورها المادية تجريداً ذا مراتب؛ كما أن لها بالنسبة إلى إحياء النفوس من بني نوعها بالمعارف الإلهية وهي ماء الحياة، صفةً إسرائيلية وجبرائيلية. والحكمة المتعالية حاكمة بأن تحقق الصور عندها على انشاء النفس إياها، لا على انتزاعها عنها.

والمقام يقتضي بيان مراتب التجريد على مذهب المشاء، ثم تتبعه بما يجب الإتيان بها. فنقول: نأتي في بيان مراتب التجريد بتحرير الشيخ الرئيس من كتابه في المبدء والمعاد أولاً، ثم بتحرير المحقق الطوسي من شرحه على إشارات الشيخ ثانياً فانهما يكفيان في بيان المراد.

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الثالثة من المبدء والمعاد ماهذا لفظه: «فصل في مراتب تجريدات الصور عن المادة»، ونقول: إن كل إدراك حسي وتخيلي ووهمي وعقلي فهو بتجريد الصورة عن المادة ولكن على مراتب:

فالحسُّ يُجَرَّدُ الصورة عن المادة لأنه مالم يحدث في الحاسَّ أثر من المحسوسات فالحاسَّ عند كونه حاسساً بالفعل وكونه حاسساً بالقوة على مرتبة واحدة. ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته منجردة عن مادته. ولكن الحسُّ لايجرّد هذه تجريداً تاماً، لكن يأخذها مع علائق المادة وبإضافة إلى المادة، حتى إذا غابت المادة بطلت تلك الصورة.

وأما الخيال فيأخذ الصورة تجريداً أكثر، وذلك لأن تلك الصورة تكون فيه ولا مادتها،

وتكون فيه وإن غابت المادة أيضاً، ولكن لا تكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادة. فإن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس ولا يتخيل انساناً (من جهة ما هو انسان بحيث يشاركه فيه كل انسان بل) من جهة ما هو انسان ما وبقدر ما من الكم والكيف والأين والوضع.

ثم الوهم مجرد الصورة عن المادة اكثر، لأنه يأخذ معاني غير محسوسة بل هي معقولة، لكن لا تأخذها كلية معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً ان الوهم لا يتوهم الضار والنافع بما هو ضار ونافع كلي، بل بما هو هذا الشخص.

وأما العقل فانه مجرد الصورة تجريداً تاماً، فيجردها عن المادة ويجردها عن اضافة المادة اليها، ويجرداها عن لواحق المادة ويأخذها حذاً محضاً. وأما ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله إلى هذه المعاني» انتهى كلامه في بيان مراتب التجريد<sup>(١)</sup>.

وقال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثامن من نفس الإشارات: «انواع الادراك اربعة: احساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل.

فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك. وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجى ولا يشاركه فيها غيره.

والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالى حضوره وغيبته. والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئى الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره. والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك.

فهذه ادراكات مترتبة في التجريد: الأول مشروط بثلاثة اشياء: حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً. والثاني مجرد عن الشرط الأول. والثالث مجرد عن الأولين. والرابع عن الجميع. إلا أنها إذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك بتخصيص مدركه ويصير جزئياً، ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه

١. المبدأ والمعاد، ط ١، (البراز)، ص ١٠٢ - ١٠٣.

بالوجه الاول» - الى أن قال:

«فالصورة المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، والخيالية منتزعة نزعاً أكثر لكنه غير تام، والعقلية منتزعة نزعاً تاماً».

وأقول: أنواع الادراك ثلاثة والوهم عقل ساقط والشيخ في الفصل المذكور عدل عن التوزيع الى التثليث وهذا العدل هو العدل، لا كما قرره الشارح المحقق. وقد تقدم البحث في كون الوهم عقلاً ساقطاً أي الكلام في تثليث الادراك في العين الاحدى والثلاثين. ثم ان المراد من التعقل كما صرح به هو الصورة المنتزعة نزعاً تاماً. وهذا التقرير لا يشمل ادراك النفس صورة الحقائق التورية العارية عن المواد الخالية عن القوة والاستعداد؛ بل غاية الامر تشمل الطبائع الكلية المنتزعة من أفرادها والصادقة عليها كما صرح بها في اثناء تقريره المقدم وتركنا ذكره خوفاً للاطالة. ومن عيون هذه الرسالة أن للنفس ادراكات فوق طور العقل.

والامر الأهم في المقام أن يسأل عن التجريد ومراتبه هل الشيء بعد التجريد هو ذلك الشيء أم غيره فاذا كان هو فما بال التجريد وتثاقفه في المقام؟

البحث عن أنواع الادراك على مذهب المشاء وتحقيق الحق في ذلك يطلب في الفصل الثالث عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الاسفار<sup>١</sup>.

والبحث عن رد التجريد وبيان حقيقة العلم يطلب في الفصل الاول من الموقف الثالث من أهليات الأسفار<sup>٢</sup>.

اعلم أن الشيخ الرئيس أنهى البحث عن تثليث الإدراك في الفصل المذكور إلى اقتدار العقل على تجريد الصورة بقوله: «وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستتبها إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً». والفخر الرازي في شرحه على الإشارات بعد ما فسر اللواحق الغريبة بها ستسمعه، أورد سؤالاً في الصورة العقلية يتضمن ايرادين على الصورة المعقولة؛ أحدهما عدم تجردها عن الغواشي الغريبة، وثانيها عدم اشتراكها في الاشخاص الخارجية التي هي من أفرادها. ثم

١. الاسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٩٠ و ط ٢، ج ٣، ص ٣٦٠.

٢. المصدر، ط ١، ج ٣، ص ٢١ و ط ٢، ج ٦، ص ١٤٩.

أجاب عنه: والمحقق الطوسي في شرحه على ذلك الفصل من الاشارات نقل تفسير اللواحق وأيراد السؤال من الفخر ولم يرتض بذلك التفسير والجواب فتصدى لتحقيق الحق فيها، على ما أدى اليه نظره الشريف.

ثم ان صدر المتألهين عقب البحث عن معنى حقيقة التجريد في عدة مواضع من صحيفته النورية الحكمة المتعالية بما سنقرنها عليك. ونأتي حول مقالاتهم في المقام ببعض الإيماضات الإيضاحية والله - سبحانه - ولي التوفيق وهي مايلي:

قال المحقق الطوسي: «والفاضل الشارح فسر الغواشي الغربية عن الماهية بجميع العوارض المفارقة لوازم الوجود والماهية؛ ولوازم الماهية كالزوجية للآتين لا تكون غريبة عن الماهية؛ وايضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزال؛ وايضاً لا تكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوساً فقط وعندما يكون معقولاً ايضاً».

وأقول: يعني المحقق الطوسي بالفاضل الشارح الفخر الرازي كما هو ديدنه في شرحه على الاشارات في التعبير عنه بذلك. وقوله: «ولوازم الماهية...» جملة حالية وهو من كلام الشارح المحقق في الرد على الفاضل الشارح. وفي غير واحدة من النسخ المخطوطة من الاشارات عندما كانت العبارة هكذا: «أقول ولوازم الماهية...» بزيادة لفظة أقول: وغرض المحقق الطوسي أن لوازم الماهية لا تكون من الغواشي الغربية عنها فإن الغواشي الغربية هي التي يمكن أن تزول عن ملزوماتها ولوازم الماهية لا تزول عنها لا عندما تكون الملزومات محسوسة، ولا عندما تكون معقولة. فقد علم أن مراده من نقل كلام الفخر أنه فسر الغواشي الغربية عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوزم الوجود والماهية وليست بها هو أنه عدّ لوازم الوجود الغير المفارقة وكذلك لوازم الماهية الغير المفارقة كلها كالعوارض المفارقة من الغواشي الغربية. فالتجريد في كلام الشيخ لا يشمل مثل لوازم الماهية فإنها ليست من اللواحق الغربية المشخصة فهي لاتنافي كون الشيء معقولاً معها.

ثم قال المحقق الطوسي بعد رده على الفخر بما حكيناه ما هذا لفظه: «وقد أورد في هذا الموضوع سؤالاً وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية، ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها؛ وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغربية وأيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن ان تكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فإذن تلك

الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها. وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك. قال: ولهذا السبب ساء المتقدمون كليا تعويلاً على فهم المتعلمين، والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا أن في العقل صورة كلية مجردة وليس الأمر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه».

وأقول: يعني أن الفخر أورد ذلك السؤال. وأجاب عنه. وسيأتي تحقيق المحقق الطوسي في الجواب. قوله: «ومقارنتها لصفات النفس الخ» هو تقرير عدم تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الغريبة، أي الإراد الأول. يعني أن النفس جزئية ولها صفات مخصوصة مشخصة لها، وتلك الصفات بالنسبة إلى الصورة المعقولة عوارض غريبة من حيث أنها صارت ممنوعة بها في موطن النفس. فالصورة المعقولة اذا حلت في النفس كانت النفس محلها وموضوعها فتتصف الصورة المعقولة بصفاتها، فتخليتها أي تجريدها عن اللواحق الغريبة عين تخليتها بلواحق أخرى غريبة لا تنفك تلك اللواحق والعوارض عن الصورة المعقولة؛ فكيف يصح قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة والجمال أن تلك الصورة ممنوعة بهذه الصفات المشخصة للنفس الجزئية التي هي موضوع للصورة المعقولة وتلك الصفات عوارض غريبة بالنسبة إليها.

قوله: «وأيضاً تلك الصورة الخ» هو الإراد الثاني أي تقرير عدم اشتراك الصورة المعقولة في الأشخاص الخارجية.

وقوله: «فإذن تلك الصورة الخ» نتيجة القول من كلا الإرادين، أي فإذا تلك الصورة المعقولة ليست بمجردة بناء على الإراد الأول من أن تخليتها عن لواحق غريبة عين تخليتها بلواحق غريبة أخرى، وانها ليست بمشتركة في الأشخاص الموجودة في الخارج بناء على الإراد الثاني.

قوله: «وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الخ» أي أجاب الفخر عن الإرادين معاً جملة واحدة لا على التفصيل والتمييز بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الخارج في نفسها أي مع قطع النظر عن مقارنتها بالأشياء مجردة عن اللواحق، فالصورة العلمية المتعلقة بالإنسانية المشتركة الموجودة في الخارج هي علم كلي مجرد من حيث إن معلومها الخارجي كلي مجرد، لا من حيث أن العلم في ذاته كلي مجرد أي ليس العلم في ذاته كليا مجرداً. وانما ساء المتقدمون كليا مجرداً باعتبار كلية معلومه وتجرده تعويلاً على فهم المتعلمين، ولما لم يقف

المتأخرون على غرضهم هذا بأن المقصود من كلية العلم وتجرده هو كلية معلومه وتجرده ظنوا أن في العقل صورة كلية مجردة وليس الأمر كما ظنوا بل التحقيق ما ذكرناه.

اقول هذا هو تقرير جواب الفخر عن الإيرادين. ولا يخفى عليك أنه بحسبانه هذا أجاب عن الإيرادين معاً فان تجرد الصورة العقلية إذا كان معناه تجرد معلومها فلا يرد الإيرادان لا هذا ولا ذلك. ثم ان انكاره الصورة العلمية مبني على أنها من مقولة الإضافة كما قد دريت في تضاعيف العيون غير مرة. والعجب أن كونها من مقولة الإضافة هو ظاهر تعبير شيخه أبي البركات في المعتبر ايضاً حيث قال: «والمعرفة والعلم عندنا صفتان اضافيتان لنفوسنا إلى الأشياء التي نعرفها ونعلمها، والأشياء التي نعرفها ونعلمها أولاً هي الموجودات في الأعيان ومعرفتنا وعلمنا لها هي الصفة الإضافية لها إلى الأذهان ثم نعرف ونعلم الصفات الذهنية الإضافية»<sup>١</sup>. نعم يمكن حمل عبارة المعتبر على وجه صحيح بخلاف قول الفخر.

ولست أدري أنه كيف أرضى نفسه بقوله: «إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق؟ والانسانية الموجودة في الأشخاص الخارجية هي الطبيعة الإنسانية. واطلاق الكلي عليها كما هو السائر في كتب الميزان من باب اطلاق لفظ واحد على معاني مختلفة باشتراك اللفظ فقط. والانسانية التي في كل واحد من الأشخاص لا تحمل على الآخر وما يحمل عليها هو الكلي المنطقي، كما أن الكلي بمعنى السعي الوجودي أمر ارفع واشمخ من المعاني الثلاثة التي دائرة في علم الميزان، والكلي المنطقي وعاء تحققه وتقرره هو العقل فقط». ثم كيف تفوه بأن الإنسانية الموجودة في زيد مثلاً مشتركة في الأشخاص الأخرى؟ على انه كيف ارتضى على المتقدمين والمتأخرين بما توهم هو في العلم المتعلق بالإنسانية مثلاً واطلق لفظ التحقيق على ذلك الوهم الموهون؟ وقد حان أن نأتي بما أفاده المحقق الطوسي في المقام، قال بعد نقل ما أجاب به الفخر عن الإيرادين ما هذا لفظ:

«وأقول: الإنسانية التي في زيد ليست بعينها في عمرو، فالإنسانية المتناولة لها معاً من حيث هي متناولة لها ليست هي التي في كل واحد منهما، ولا هي فيهما معاً لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل هي جزء منها فهي أنها تكون في العقل فقط، وهي الإنسانية الكلية، فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية، ومن حيث

١. ط (حيدر آباد الدكن) ج ٣، ص ٢.



كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية. ومعنى تعلقها أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة سالحة لأن تكون كثيرة، ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها.

وأما معنى تجريدها فيكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر، وبالأعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه، فاذاً الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هيها هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية. وأما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة. والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو أن الكليات لا توجد في الخارج». أنتهى كلام المحقق الطوسي في المقام.

أقول : قوله «الإنسانية التي في زيد الخ» جواب عن الإيراد الثاني للفاضل الشارح الفخر الرازي وهو قوله: «وايضاً تلك الصورة التي الخ».

وقوله: «وأما معنى تجريدها الخ» جواب عن الإيراد الأول للفاضل الشارح، فالتشر على غير ترتيب اللف من الضرب الذي يسمى في البديع معكوس الترتيب. ثم المراد من قوله الإنسانية التي في زيد الخ، أنها ليست نسبة الأب الواحد إلى الأبناء بل الآباء كما هو مقرر في علم الميزان.

قوله: «ومعنى تعلقها الخ» أي معنى تعلق الإنسانية الكلية بكل واحد من الآحاد أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة أي الطبيعة لا بشرط خارجي التي هي طبيعة سالحة الخ. وقوله: «فإنها بأحد الاعتبارين الخ» أي باعتبار مطابقتها ومقايستها إلى الخارج مما ينظر به بملاحظة مرآيته في شيء آخر ويدرك به أي بمرآيته شيء آخر.

وقوله: «هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية» أي الطبيعة التي لوحظت لا بشرط، أي الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا كلية ولا جزئية.

وقوله: «وأما التي سماها المتقدمون الخ» أي الإنسانية التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم الآخرون هي أمر ذهني موجود في الذهن وهو كلي منطقي ينظر به أفراد الخارجية وقد قالوا حقاً وتبعهم المتأخرون في ذلك الأمر الحقاني، والفخر لم يتعرض للطبيعة بهذا المعنى البتة

ولم يصل الى مراد المتقدمين والمتأخرين في ذلك.

اعلم انه قد حررنا البحث عن تقرير الصورة الكلية الجردة في نفس انسانية شخصية ابضاً في آخر شرح البرهان الثاني المنقول من السقاء على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً من كتابنا «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة»، فلا عائدة إلى إعادتها ههنا؛ فالحرى أن نذكر تحقيقات أخرى مع ذكر مأخذها حول هذه المسألة العويصة جداً مما لا بد للمحقق من الإطلاع عليها والنظر فيها فهي مايلي:

قال صاحب الأسفار - قدس سره -: اعلم أن أكثر القوم ذهبوا إلى أن المانع عن المعلوماتية هو كون الشيء مقارناً لأمور زائدة على ذاته المؤثرة فيه كمقارنة اللون والموضع والشكل وغيرها لأن العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه؛ فكل ما هو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً بل يكون مجهولاً، فقلنا:

«المعلوم إما مجرد عما سواه، أو مخالطة به مخالطة مؤثرة من الأغشية والملابس؛

فالاول يسمى معقولاً كالانسانية المطلقة المطابقة لأفرادها المتفاوتة في العظم والصغر، المختلفة في الوضع والآن والمتى، ولو لم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طبقت المختلفين؛ ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة.

والثاني يسمى محسوساً سواء كان مبصراً أو مسموعاً أو منموماً أو مذوقاً أو ملموساً أو متخيلاً أو موهوماً.

وأما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنها لا يتغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلاً فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلأجل ذلك مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة، وكذا مدار المدركة على شيء ما من التجرد؛ فالمتجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الإدراكية لمادتها الخارجية؛ والمتجرد عن المادة وعوارضها إلا لمقدار هو التخيل؛ والمتجرد عن الجميع إلا نسبة غير وضعية هو الموهوم؛ والمتجرد بالكلية المساوي نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول».

ثم قال بعد نقل كلام القوم: هذا حاصل ما أفادوه، وفيه قصور ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفاً وكماً لا

ونقصا فان المانع من كون زيد معقولاً ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالرأس، واليد، والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل. بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الأبعاد والأعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فان الحيوان كالأسد مثلاً اذا انسبح عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن أسداً ولا حيواناً. وأيضاً كما يمكن للعقل أن يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغير ذلك فرادي وجمعي فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرها قول زور مختلف. كيف وهذه الأمور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات وامتيزات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية. فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو أن مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبه على تأكيد الوجود وضعفه. فالوجود كلما كان أقوى تحصلاً وأشد فعلياً واتم هويةً كان أقوى انكشافاً وأشد ظهوراً وأكثر حيطة وجمعاً للأشياء؛ وكلما كان اضعف وانقص كان أكثر خفاء وظلمة واقل حصولاً وانقص ظهوراً<sup>(١)</sup>.

هذا ما افاده المثال الشيرازي في الأسفار. والقوم يعنون بالامتياز في تعريف العلم المذكور في اول نقل كلامهم، التجريد.

ولعل الدرس الخامس عشر من دروس اتحاد العاقل بمعقوله في المقام يفيدك<sup>(٢)</sup>. وستعلم في العين الواحدة والاربعين أن كل محسوس فهو معقول.

وان قلت التجريد اي الانتزاع كالانشاء من فعل النفس فما فائدة ذلك التشاجر؟ قلت: لو لم يذهب المشاء بعد القول بالانتزاع الى القول بالقبول والتقابل والمقبول في النفس وصورها العملية لأمكن أن يجمع بين الرأيين ولكن أين القبول من الفعل. ثم الاشكال بعد باق في ادراك الحقائق النورية البسيطة العارية عن المادة واحكامها، فتدبر.

تبصرة: التحقيق في ذلك الأمر الأهم هو ما اتقنه صاحب الأسفار في آخر الفصل السادس والعشرين من الطرف الاول من المرحلة العاشرة في اتحاد العاقل والمعقول

١. الأسفار. ط ١، ج ٣، ص ٣١ - ٣٢.

٢. دروس اتحاد العاقل بمعقوله، ط ١، ص ٢٥٥.

بقوله<sup>(١)</sup> :

معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً ليس بحذف بعض الصفات عنه وإثبات البعض، بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي «بواسطة نقله أولاً إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل. فكذلك الأمر في جانب النفس: فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجمادات والنبات. وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالحراطين والحلزونات والاصداف. ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهولاني وهو كما أنه عاقل بالقوة معقول أيضاً بالقوة. فإذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجود آخر خارجاً عن موجودات هذا العالم داخلاً في العالم العقلي، بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقاً به، وبعضها من عالم متوسط بين العالمين».

وله - قدس سره - في اسرار الآيات أيضاً في المقام كلام كامل فراجع<sup>(٢)</sup>، وبالتحقيق المذكور دريت مراد صاحب المنظومة في هذا البيت:

«لشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان»  
ولصدر المتألهين أيضاً تحقيق اتفق في الإدراك العقلي والتجريد في الحجة الخامسة من الفصل الأول من الباب السادس من كتاب النفس في تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً<sup>(٣)</sup>.

والتجريد على ذلك التحقيق يرجع إلى الترفيع ولنا تعلية تحقيقية عليه ولا بأس بنقلها مزيداً للاستبصار؛ قال - قدس سره -:

«أن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية، إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلاً مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه وأينه وضعه ومناه وكذا بشكله وأعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي، كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلي، بل شرط الإدراك العقلي للشيء».

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٣٠٧.

٢. اسرار الآيات، ط (الرحلي)، ص ٥٤ - ٥٥.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٧١.

الخارجي أن مجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني الى نحو الوجود العقلي. فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء إلا بنحو الوجود. وكل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه، وكل ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلاً عن غيره إلا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود».

اقول: هذا التحقيق الرفيع - كما قلنا - يرجع الى أن التجريد كأنه بمعنى الترفيع. فقوله: «أن مجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني الى نحو الوجود العقلي»، كأنه يقول: أن يرفع هذا الوجود الى ذلك الوجود.

وانما قلنا كأنه، لنلا يتأني قوله هذا تحقيقه في عدة مواضع من الكتاب في الادراك العقلي من انه باتحاد النفس بالعقل البسيط الفعال وفنائه فيه فافهم وتفتن.

ثم استشهد في ذلك بقوله كما ثبت في علم الباري بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلي، لأن المشاء والاشراق والعرفان والمصنف وبالجملة أن محصلي العلوم العقلية متفقون في أن علمه - تعالى - في مقام الذات بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلي؛ وانما التشاجر في علمه سبحانه بالجزئيات الخارجية عن الذات على الوجه الذي ذهب اليه متأخروا المشاء. فصاحب الاسفار واهل العرفان قائلون بالعلم الاجمالي على وجه الكشف التفصيلي على مبنى وحدة الوجود الصمدي وهو مختارنا ومختار الأقدمين من اساطين الحكماء الآلهة ايضاً وتفصيل البحث يطلب في سائر رسائلنا العقلية.

ثم التميز بين المدرك الخيالي والمثالي، وبين المدرك العقلي لا يخلو من صعوبة، لأن الانسان المعقول مثلاً ان لم يكن له أعضاء وجوارح انسانية فليس بانسان، وان كان له تلك فما الفرق بينه وبين الانسان المتخيل المثالي، ولعلك بذلك التحقيق الترفيعي تقدر على الفرقان بين المدركين فتفتن.



## عين في سهو النفس ونسيانها، ثم تذكرها (٣٤)

لد - ومن تلك العيون النفيسة النفسية، البحث عن سهو النفس ونسيانها ثم تذكرها. والبحث ينجر الى تحقيق الحق في معنى نفس الأمر. فاعلم أن من المباحث الرئيسة في الفلسفة الإلهية والعرفان الحقيقي، البحث عن نفس الأمر. ويعني بها صور حقائق القضايا الصادقة المتحققة في متن النظام الأحسن الوجودي، التي لها في كل مرتبة من مراتب العوالم الطولية ظهور خاص، وتلك القضايا حاكية عنها. والكواذب بأسرها عارية عن نفس الأمر.

ثم ان احدى الحجج على تجرد النفس الناطقة أنها ربما يعرضها ما ينسبها الصور المعلومة، ثم يزول السبب المنسي ولا تحتاج النفس في استرجاع تلك الصور الى استئناف سبب في تحصيلها، بل النفس بذاتها مكثفية في كمالاتها حينئذ. والتذكر بهذه الحجة نافعة في المقام.

ولقد صنفنا - بحول الله سبحانه ومشيته - رسالة في نفس الأمر قبل العيون وشرحها، حافلة لجميع ما يجب أن يشار إليها في هذه العين، فلا بد من الإتيان بها، ودرجها ههنا، وهي مايلي:

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن له الخلق والأمر - تبارك الله رب العالمين - والصلوة والسلام على من اصطفاهم على العالمين سيما على سيدهم وآله آل ياسين. ثم الصلوة والسلام علينا وعلى جميع عباد الله الصالحين.

وبعد فهذه وجيزة عزيزة تبحث عن نفس الأمر وقد حداني على تصنيفها ما اتقنه المحقق الطوسي في المسألة السابعة والثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول من تجريد

الاعتقاد، وما أورده العلامة الحلي في هذا المقام من كشف المراد. فالحرّي أن نصدرها بكلامها أولاً، ثم نخوض في نفس الأمر ثانياً، مستعدين بمن له غيب السموات والأرض واليه رجوع الأمر كله.

قال المحقق الطوسي - قدس سره القدوسي -: وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه وإلا فلا، تكون صحيحه باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر لإمكان تصوّر الكواذب.

وقال العلامة الحلي - رضوان الله تعالى عليه -: «أقول: الأحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، وقد تؤخذ لاجتماع الاعتبار. فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بأشياء خارجية مثلها كقولنا الإنسان حيوان في الخارج وجب أن تكون مطابقة لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن حقاً وإلا لكان باطلاً؛ وإن حكم على أشياء خارجية بأمور معقولة كقولنا الإنسان ممكن، أو حكم على الأمور الذهنية بأحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقتها لما في الخارج إذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن.

إذا تقرر هذا فنقول: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقتها لما في الخارج لما تقدم من أن الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ولا باعتبار مطابقتها لما في الذهن لأن الذهن قد يتصور الكواذب فأنما قد نتصور كون الإنسان واجباً مع أنه ممكن. فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقتها لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الإنسان صادقاً لأن له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر.

وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه - رحمه الله - جرت هذه النكته وسألته عن معنى قولهم إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما ههنا.

فقال - رحمه الله - : المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقصة في العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

فاوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاص الصور الكاذبة في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها، والنسيان هو زوالها عنها معاً وهذا يتأتى في



الصور المحسوسة أما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للمعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة، فلم يأت فيه بمقنع. وهذا البحث ليس من هذا المقام وأما انجرّ الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب».

فنقول: الامر في معرفة نفس الأمر مبنين على امور:

احدها مرادهم من كلمتي النفس والامر وغرضهم من الاضافة وتركيب العبارة والأقوال التي قبلت في نفس الامر.

وثانيها المراد من الخارج في قولنا هذا يطابق الخارج وهذا لا يطابقه كالقضايا الصادقة والكاذبة، والتحقيق في المطابقة وعدمها.

وثالثها بيان العقل الفعال ونحو كينونة الحقائق فيه واشتماله عليها.

فاعلم ان كلمة النفس بمعنى الذات. والامر بمعنى الشيء واطلاق النفس على الذات والامر على الشيء ذائع نظماً ونثراً في منشآت ارباب القلم العربي ومحاوراتهم ومقدماتهم وقد اغنانا الشهرة عن الاتيان بالأمنلة والاستشهاد بها. على أن المعاجم اللغوية وحدها حجة على ذلك ولا حاجة بالنقل. فنفس الامر بمعنى ذات الشيء وحقيقته فالشيء الذي له حقيقة له نفسية بذاته وواقعية في حد ذاته فهو موجود في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر مثلاً يقول المحقق الطوسي في شرح الفصل الثالث من النمط الثاني من الاشارات في بيان ان المحدد للجهات على ما ذهب اليه المتأخرون من المشاء ما هذا لفظه: «الامر في نفسه هو ان المحدد الأول لا يكون الا المحيط المطلق» يعني أن حكم المحدد ومسألته النفسية الواقعية انه لا يكون الا المحيط المطلق. فنفس الامر بمعنى الامر في نفسه فهما بمعنى واحد.

فنقول إن تلك الواقعيات في نظام الكون الأحسن الأتم هي صور علمية نطلبها ونبحث عنها ونقيم البرهان عليها فاذا حصلت لنا صرنا عالمين بها فيتفرع عليها نتائج حقة نستفيد بها في شئون امورنا الدنيوية والأخروية لا تتغير عن حقائقها بفرض فارض وتصور متصور واعتبار معتبر. مثلاً الاربعة زوج، والانسان ممكن، والجسم المنتاهي متشكل، احكام واقعية نفسية لا فرضية اعتبارية، يترتب عليها نتائج علمية حقيقية؛ بخلاف القول بأن الاربعة فرد مثلاً فإنه لا نفسية له أصلاً، وهكذا غيره من الكواذب الأخرى فنفس الامر هي عبارة عن موجود اصيل قوي لا يتطرق اليها بطلان بل هي متن من متون الأعيان.

وتنجم من تخوم الضرورة والبرهان أي حد من حدودهما وأصل من أصولها الثابت أولاً وأبداً. سواء كان ذلك الوجود في الخارج أو في الذهن. والأقوال الأخرى في نفس الأمر ستعلمها أيضاً. وسيأتي البحث عن تحقيق الخارج أيضاً.

وبذلك المعنى المحرر قال المتأله السبزواري في الحكمة المنظومة<sup>(١)</sup>: «يحد ذات الشيء نفس الأمر حد». ثم فسرَه بقوله: «أي حد وعرف نفس الأمر بحد ذات الشيء». والمراد بحد الذات هنا مقابل فرض الفارض ويشمل مرتبة الماهية والوجودين الخارجيين والذهني فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلي موجوداً في الذهن كلها من الأمور النفس الأمرية إذ ليست بمجرد فرض الفارض كالإنسان جماد. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه فإذا قيل الأربعة في نفس الأمر كذا معناه إن الأربعة في حد ذاتها كذا فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمَر.

وأما العقل الفعال فالكلام الحق والقول الصدق فيه هو ما أفاده الشيخ - قدس سره - في كتبه الثلاثة الآتي ذكرها من إطلاقات العقل الفعال على المعلول الأول، وعلى العقل العاشر، وعلى كل واحد من العقول المفارقة:

قال في التعليقات: «المعلول الأول وهو العقل الأول إمكان وجوده نه من ذاته لا من خارج»<sup>(٢)</sup>. وقال في الفصل الثالث من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء: «وكان عددها - يعني عدد المفارقات - عشرة بعد الأول - تعالى - أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك» - إلى قوله: «وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا وهو عقل العالم الأرضي ونحن نسميه العقل الفعال»<sup>(٣)</sup>.

وقال في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتابه في المبدأ والمعاد<sup>(٤)</sup>:

«ولما كان كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يخرج بسبب مفيد له ذلك الفعل، وينتقش صورة في سمع عما ليس له تلك الصورة، ويفيد شيء كمالاً فوق الذي له، فيجب أن تخرج هذه القوة إلى الفعل بشيء من العقول المفارقة المذكورة. إما كلها، وإما الأقرب إليها في

١. الحكمة المنظومة للسبزواري، ص ٤٩.

٢. التعليقات، ط ١، ص ١٠٠.

٣. الشفاء، ط ١، ج ٢، ص ٢٦٢.

٤. المبدأ والمعاد، ط ١، ص ٩٨.

المرتبة، وهو العقل الفعال.

وكل واحد من العقول المفارقة عقل فعال، لكن الأقرب منا عقل فعال بالقياس البنا. ومعنى كونه فعّالاً أنّه في نفسه عقل بالفعل، لا أنّ فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة، كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها، وليس فيها شيء مما هو بالقوة ومما هو مادة البتة. فهي عقل وتعمل ذاتها لأنّ ذاتها أحد الموجودات فهي عقل لذاته ومعقول، لأنها موجودات من الموجودات المفارقة للمادة فلا يفارق كونها عقلاً كونها معقولاً، ولا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول. فأما عقولنا فيفترق فيها ذلك، لأن فيها ما بالقوة. فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعال بسبب فعله في أنفسنا وإخراجه إياها عن القوة إلى الفعل. وقياس العقل الفعال إلى أنفسنا قياس الشمس إلى أبصارنا، وقياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحس بالقوة إلى الفعل والمحسوس بالقوة إلى الفعل.

أقول: القول بقبول النفس الصور المحسوسة والمعقولة غير مقبول في الحكمة المتعالية لأنه مبني على أن النفس تتفعل من صور المحسوسات والمعقولات، وأما الحكمة المتعالية فحاكمة بأن النفس تتسي، الصور في مرحلة، وأخرى على النحو الذي فوق الانشاء على ما هو مقرر في محله، ومعلوم لأهله وقد استوفينا البحث عنه في كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول.

واعلم أن في المقام وجهاً آخر دقيقاً جداً في معنى العقل الفعال يرزق بنيله من وفق له وهو ما أفاده المثال السيزواري في تعليقه على الفصل السادس والعشرين من المرحلة العاشرة من الاسفار في العقل والمعقول المعنون بقوله: «في دفع اشكال صيرورة العقل الهولاني عقلاً بالفعل، من أن الحقيقة المحمدية عند أهل الذوق من المتشريعة وصلت في عروجها إلى العقل الفعال وتجاوز عنه كما قال بعض الاشعة منها بل من هو هي بوجه: وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة. وقد قرر أن العقول الكلية لا حالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي الختمي صلى الله عليه وآله من مقام إلى مقام؟ فالجواب أن مصحح التحولات هو المادة البدنية، ففرق بين العقل الفعال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي، وبين العقل الفعال المصادف له، فالأول له مقام معلوم والثاني يتخطى إلى ما شاء الله كما قال - صلى الله عليه وآله - : «لي مع الله». الحديث فما دام البدن

باقياً كان التحول جائزاً. انتهى كلامه الشريف<sup>(١)</sup>.

قوله قال بعض الأشعة منها، هو الامام العسكري - عليه السلام - كما صرح به - قدس سره - في التبراس<sup>(٢)</sup>. ثم من هذا الوجه من معنى العقل الفعال يعلم وجه ما كانوا في معنى نفس الأمر انها قلب الانسان الكامل.

ثم ان روايات باب ان الأئمة - عليهم السلام - يزدادون في ليلة الجمعة من حجة الكافي، وكذا روايات الباب الذي بعده لولا ان الأئمة - عليهم السلام - يزدادون لنقد ما عندهم ونظائر ما في هذين البابين من الروايات الأخرى يعلم مفادها من هذا التحقيق الاثني في العقل الفعال وبيان الفرق المذكور.

واعلم أنهم أطلقوا العقل الفعال على رب النوع الانساني ايضاً. وارباب الانواع هي العقول الكلية المرسله ايضاً. والارباب تسمى بالمثل الالهية ايضاً وفي الصحف العرفانية تسمى بالاسماء الالهية كما صرح به العلامة القيصري في شرح الفص الموسوي من شرحه على فصوص الحكم حيث قال: «حقائق الاسماء الالهية هي الارباب المتكثرة».

وكذا في مصباح الانس حيث قال العلامة ابن الفاري: «عبر عن الاسماء بالمثل الافلاطونية». وتعليقتنا في المقام على المصباح هكذا: «ارباب الانواع عند افلاطون واشياعه مثل نورية وهي عند العارفين اسمائه - تعالى - فان كل نوع تحت اسم وهو عبد ذلك الاسم مثلاً ان الحيوان عبد السميع والبصير، والفلك عبد الرفيع الدائم، والانسان عبد الله، والاشراقيون قائلون بأن كل رب من ارباب الانواع مربوط اسم من اسماء الله فبالاشراقي والعارف واحد لأن الأمر ينتهي بالأخرة الى الاسماء فتبصر.

ثم ان التسمية بالعبدية يلحاظ غلبة بعض الاسماء على غيره كما في المصباح ايضاً<sup>(٣)</sup>. وتفصيل هذه المباحث يطلب في رسالتنا في المثل الالهية.

وقد أفاد المثال السبزواري في شرح الاسماء<sup>(٤)</sup> في شرح الاسم الشريف «يَا مَنْ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» بقوله: «أي له عالم المقارنات وعالم المفارقات. انما سمي المفارق امراً اذ يكفي

١. الاسفار بتعليقات السبزواري، ط ٢، ج ٣، ص ٦٢٦، ٤٧٣.

٢. التبراس، ط ١، ص ٤.

٣. المصباح، ص ١٤٨.

٤. شرح الاسماء، الفصل سب، ص ٢٢٧.

في ايجاده مجرد امر الله - تعالى - بلا حاجة الى مادة وصورة واستعداد وحركة. او لانه حيث لا ماهية له على التحقيق فهو عين امر الله فقط يعني كلمة كن فلم يكن هناك يكون» - الى قوله: «ولما كان الامر بهذا الاصطلاح يطلق على المفارق، حد نفس الامر بالعقل الفعال عند بعض الحكماء».

وقد افاد هذا المضمون في شرح الحكمة المنظومة<sup>(١)</sup>.

وبما حررنا في نفس الامر تعلم ان الاسماء موضوعة للمعاني النفس الامرية ثم تطلق على مراتب تنزلاتها ايضا كما يطلق العالم عليه تعالى وعلى الانسان.

واعلم ان الشيخ استدل في الفصل الثالث عشر من النمط الثالث من الاشارات على اثبات العقل الفعال بانه مخرج النفوس من النقص الى الكمال لانه يفيض المعقولات عليها، وبانه المرتسم بالصورة المعقولة أي الخزانة الحافظة لها فانسحب الكلام الى البحث عن الذهول والنسيان. وقال المحقق الطوسي في الشرح: «يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية» - الى أن قال في نتيجة الكلام: «فأذن يجب أن يكون شيئاً غيرها - يعني غير الجسم والقوى الجسمية - بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها» - الى قوله: «فأذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال».

غرضنا من نقل كلامها هذا هو اطلاق العقل الفعال على الموجود المفارق الذي هو مخرج النفوس بلا وصفه بالعاشر وأن وصفه في عباراتهم الأخرى به. وذلك الوصف بلحاظ تعلقه بالنفوس كما سمي بعقل العالم الارضي.

وقد سلكوا لاثباته مناهج وذكرها صدر المتألهين في الفصل الثامن من الموقف التاسع من آليات الاسفار بهذا العنوان: «تبصرة تفصيلية، المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسط لافاضة الخير والوجود على الدوام كثيرة الأول الخ»<sup>(٢)</sup> وقد نقل ثلاثة عشر منهجاً، والحادي عشر منها هو كلام المحقق الطوسي المنقول من رسالته المعمولة في ذلك ونسختان منها موجودتان عندنا. وقد طبعت في مجموعة رسائله<sup>(٣)</sup>. والثالث عشر منها هو المنهج الذي سلكه هو. والاول من

١. شرح الحكمة المنظومة، ص ٥٠.

٢. الاسفار، ط ١، ج ٣، ١٦٨ - ١٧٢.

٣. مجموعة رسائل الشيخ الطوسي، ص ٤٧٩.

تلك المناهج هو طريق النبوة والالهام كقوله - صلى الله عليه وآله وسلم-: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» وقوله: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ» ونحوهما.

والثاني منها منهج امتناع الكثير عن الواحد، فيجب أن يكون أقرب الأشياء منه تعالى ذاتاً واحدة بسيطة بالضرورة.

والثالث منها سبيل الإمكان الأشرف.

والرابع منها المناسبة الذاتية بين العلة التامة ومعلولها.

والخامس منها منهج إخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس .

والسادس منها طريق ازدواج الهيولي بالصورة، فلا بد من عاقد لهما وهو الاصل المفارق.

والسابع منها طريق الحركة الجوهرية، فلا بد من جامع وحافظ لوحدها وهو الجوهر العقلي.

والثامن منها منهج الأسواق والأغراض والشهوات وميول الأشياء الى كمالاتها، فلا بد ان يكون لها غاية كمالية عقلية فهي عقول البتة.

والتاسع منها منهج كفاية الإمكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضاتها نوعاً ولا شخصاً عن المبدأ الواهب الى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي.

والعاشر منها سبيل الحركات الفلكية فان حركاتها الدورية توجب لها نفوساً وللنفوس عقولاً.

والحادي عشر منها منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الازدهان لما في نفس الامر.

والثاني عشر منها مسلك انتقام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي إما تامة او ناقصة، والتام اما فوق التام وهو الواجب - سبحانه - او لا كالعقل، والناقص اما مستكف بذاته وهي النفوس المستكفية كالنفوس الفلكية والوسائط البشرية الكاملة، أو مستكف بها لا يخرج عن قوام ذاته كالنفوس البشرية غير الكاملة اي النفوس الناقصة، او ليس بمستكف كالعنصریات فانها ناقصة محضة، فلا بد من موجود تام ليكون متوسطاً في اتصال الفيض بين ما هو فوق التام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل.

والثالث عشر منها من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال سبحانه: ان من شيء الا عندنا خزائنه، وكقوله تعالى: ولله خزائن السموات.

واقول ان لنا منهجاً آخر وهو منهج تجدد الأمثال فانه يعطي اثبات مفارق مفيض الصور على ما حررنا في رسائلكنا الأخرى.

والمقام يناسب نقل المنهج الحادي عشر وهو رسالة المحقق نصير الدين الطوسي في إثبات نفس الأمر أي ذلك العقل الفعال كما قال صدر المتألهين في الموضع المذكور من الأسفار: الحادي عشر من منهج الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الازهان لما في نفس الأمر وقد تصدى المحقق الطوسي - ره - لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة.

اقول: الرسالة في الحقيقة تحرير ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من النمط الثالث من الاشارات وهي مايلي:

### بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي يحكم بها أذهاننا مثلاً كالحاكم بأن الواحد نصف الاثنين، او بان قطر المربع لا يشارك ضلعه، أو يحكم به مما لم يسبقه اليه ذهن أصلاً بعد أن يكون يقينياً - مطابقة لما في نفس الأمر.

ولاشك في أن الأحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك - كما لو اعتقد معتقد أن القطر يشارك الضلع او غير ذلك - غير مطابقة لما في نفس الأمر.

ونعلم يقيناً أن المطابقة لا يمكن أن يتصور إلا بين شيئين متغايرين بالتشخيص ومنحدين فيما يقع به المطابقة، ولاشك في أن الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذهني، فاذن يجب أن يكون للصنف الأول منها دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه، وهو الذي يعبر عنه بها في نفس الأمر.

فنقول: ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائماً بنفسه أو متمثلاً في غيره، والقائم بنفسه يكون إما ذا وضع أو غير ذي وضع. والأول محال، أما أولاً فلأن تلك الاحكام غير متعلقة بجهة معينة من جهات العالم والاشخاص، ولا بزمان معين من الأزمنة، وكل ذي وضع متعلق بها فلا شيء من تلك الأحكام بذوي وضع.

لا يقال: انها تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي ذوات اوضاع، بل من حيث هي معقولات، ثم انها تفارق الأوضاع من حيثية أخرى، كما يقال في الصورة المرتسمة في الأذهان الجزئية انها كلية باعتبار وجزئية باعتبار آخر.

لانا نقول: الصور الخارجية المطابق بها إذا كانت كذلك كانت قائمة بغيرها، وفي

هذا المفروض كانت قائمة بنفسها، هذا خلف.

وأما ثانياً، فلأن العلم بالمطابقة لا يحصل إلا بعد الشعور بالمطابقين، ونحن لانشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث كونه ذا وضع.

وأما ثالثاً، فلأن الذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنما ندركه بعقولنا، وأما ذوات الأوضاع فلاندركها إلا بالحواس أو مايجري مجرى الحواس، والمطابقة بين المعقولات والمحسوسات من جهة ماهي محسوسات محال.

والثاني هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع، وهو ايضاً محال، لانه قول بالمثل الالهية.

وأما ان كان ذلك الخارج المطابق به متمثلاً في غيره فينقسم ايضاً إلى قسمين وذلك لأن ذلك الغير إما ان يكون ذا وضع او غير ذي وضع، فإن كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله، وعاد المحال المذكور فيبقى القسم الآخر، وهو أن يكون متمثلاً في شيء غير ذي وضع.

ثم نقول: ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون بالقوة، وان كان ما في الأذهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة. بين ماهو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل وبين ماهو بالقوة. وأيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغير أو يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الأوقات، لأن الأحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلاً وابدأً، من غير تغيير واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان فواجب أن يكون محلها كذلك، وإلا فامكن ثبوت الحال بدون المحل. فاذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي لا يمكن ان يخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجدد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلاً وابدأً.

واذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز ان يكون ذلك الموجود وهو اول الأوائل أعني واجب الوجود لذاته عزّت اسمائه. وذلك لوجوب اشتغال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل، واول الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة وان يكون مبدأً أولاً للكثرة، وان يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثل فيه.

فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب الأول - تعالى وتقدس - بهذه الصفة، ونسبه بعقل الكل؛ وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردنا بيانه. والله الموفق والمعين. انتهى كلام المحقق الطوسي - قدس سره القدوسي -



اقول: قوله «انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية - اهـ» فلها نفسية وما هي الا العلوم والانوار الوجودية في كل موطن ونشأة على سبيل الحقيقية والرقيقة فالحقيقة هي النشأة العالية، والرقيقة هي النشأة الظلية.

قوله: «بين سيئين متغايرين بالتشخص». والتحقيق ان التغاير انها بحسب الحقيقة والرقيقة وقد دريت ان الاسماء موضوعة للمعاني النفس الامرية ثم تطلق على مراتب تنزلاتها. فتبصر.

قوله: «وهو ايضا محال لانه قوله بالمثل الالهية»، القول بالمثل الالهية حق على ما حققنا البحث عنها في رسالتنا فيها، وإن هي إلا الاسماء الكلية المسماة بالخزائن الالهية ونحوها من الاسماء الحسنی لا كما توهموها وتفوهوا ببطالانها.

قوله: «باللوح المحفوظ - اهـ»: بل الحق أن كل مرتبة عالية من الوجود الصمدي الذي هو الاول والآخر والظاهر والباطن قلم، ومرتبته الظلية لوح. والكتاب المبين له مراتب ومظاهر ولا ننكر أن الحقائق النورية العلمية لها نفسية في كل واحد منها بحسبها والمطابقة والصدق والحق على أصالتها باقية ايضا بحسبها فانها سنة الله فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا.

وأما قول العلامة الخلي: وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه - الى قوله: فلم يأت فيه بمقنع، (وفي بعض النسخ فلم يأت فيه بمشبع) فقد قال المتأله السبزواري في تعليقه على آخر الموقف التاسع من الهيات الأسفار عند نقل صاحب الأسفار هذا المطلب من هذا الكتاب أعني كلام العلامة في شرح التجريد ما هذا لفظه:

قوله: «فلم يأت بمشبع»، لعل الوقت لم يكن مقتضيا للاشباع واقشاه بعض الاسرار كما ستسمعه من المصنف في حله وإلا فالمحقق الطوسي أجل شأنا من أن يعجز عن ذلك. انتهى كلامه<sup>(١)</sup>.

واقول: ما افاده المتأله السبزواري حري بالمحقق الطوسي ولا ينبغي أن يعتري جلاله شأنه في حل دقائق الحقائق الحكمية وغيرها من غوامض الفنون الأخرى دغدغة وبجمجة. ثم أنا نأتي بطائفة مما حررناها في تعاليفنا على تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد للمحققين التركية وابن التركية ثم نتبعها بما حققه العارف القيصري في شرحه على فصوص

١. الأسفار بتعليقات السبزواري، ط ١، ج ٣، ص ١٧٢.

الحكم وصدر المتأهلين في الموضع المذكور من الأسفار وغيرها في نفس الأمر ونحقق الحق بحول من بيده الخلق والأمر فنقول:

إن ما يتصوره العقل من الماهيات: قسم منها ما لا يكون لها تحقق إلا بحسب الفرض العقلي وهذا القسم في نفسه ليس قابلاً لأن يلحقه الوجود، ولا تتفرع عليه مسائل علمية أبداً، ولا يستنبط منها أحكام وأحوال واقعية، ولا وجود لها إلا في القوى المدركة فقط كالنسب والأضافات الاعتبارية المحضة مثلاً، والصور المختلفة التي من مخترعات الوهم ودعابات الخيال وتلفيقات المتصرفه كانياب الأغوال والإنسان ذي القرون والأذنان، وهذا القسم يسمى عند المحققين من أهل التوحيد بالوجود الفرضي والأمور الاعتبارية معروضاتها فالفرض بمعنى الفرضيات المحضة والاعتباريات الصرفة التي أبت عناية الفاعل الحكيم أن تكونها خلعة الوجود لعدم قابليتها لا لنقص الفاعل فإنه على كل شيء قدير.

وبذلك يعلم أن ما ذهب إليه الشيخ الإشراقي السهروردي في آخر المقالة الرابعة من حكمة الاشراق، وكذا القطب الشيرازي في سرجه<sup>١</sup> من اثبات العالم المثال المنفصل بطريق الصور الخيالية، خالٍ عن التحقيق والإيلزم القول باسناد النغو والعبث إلى فعله - سبحانه -، وإن كنا نعتقد بذلك العالم اعني عالم المثال المطلق المنفصل نزولاً وصعوداً بطرق أخرى مبرهنة في رسالتنا في المثال، ولنعد إلى ما كنا فيه فنقول:

هذا القسم أي الوجود الفرضي كما لا يبحث عنه في العلوم الحقيقية لأنها ناظرة إلى معرفة الوجود الحقيقي وباحثة عنه، وهذا لا حقيقة له.

وقسم منها ما يكون لها تحقق خارج الفرض والاعتبار أي لا يكون من الوجود الفرضي بمعنى القسم الأول؛ بل هو متحقق مع قطع النظر عن ذلك الفرض الاعتباري، وهذا القسم يسمى عندهم بالوجود الحقيقي والوجود الحقيقي والوجود في نفس الأمر، والوجود في نفس الأمر، وهو إما متحقق في الخارج عن المشاعر أي الخارج عن القوى المدركة كالأعيان الموجودة في الخارج؛ وأما متحقق في المشاعر والقوى المدركة كالوجودات الذهنية الحقيقية من النسب والإضافات الحقيقية، والمعقولات الأولى، وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقل أي نيس من المعقولات الأولى فهي من المعقولات الثانية

١. شرح القطب الشيرازي لحكمة الاشراق، ط ١، ص ٤٧٠.

المنطقية. والقيد بالحقيقة لإخراج القسم الأول أي الوجود الفرضي الاعتباري. فهذا القسم أعني الوجود الحقيقي على قسمين خارجي وذهني.

نمّ لما كان وعاء حصول القسم الأول مما يتصوره العقل أي الوجود الفرضي هو المشاعر، وكذلك وعاء حصول القسم الثاني من الوجود الحقيقي أي الذهني أيضاً هو المشاعر، يورد سؤال عن الفرق بينها ويقال فحينئذ يكون هذا القسم الثاني من الوجود الحقيقي هو أيضاً من من أقسام الوجود الفرضي ضرورة أن حصوله إنما هو في القوى المدركة.

والجواب أن القسمين كليهما وإن كان ظرف حصولهما هو المشاعر ولكن الأول منها اعتبارية محضة لا يكون قابلاً للحقوق الوجود اياه ولا ترتب عليه فائدة علمية ولا يحكم عليه بشيء إلا أنه من ملفقات المتصرفه ومختلفات المتخيلة، بخلاف الثاني فإنه نسب وإضافات وصور حقيقية هي مرايا الأعيان الخارجية وروايتها وعناوينها والسنتها وإظلالها، وموضوعات لمسائل سنّى علمية حقة تستنتج منها. وهذا القسم هو الموجود الذهني وهو من أقسام الموجود الحقيقي والموجود في نفس الأمر. فنفس الأمر أعم من الخارج لأنه كلما تحقق أمر في الخارج تحقق في نفس الأمر، وكذلك كلما تحقق أمر في الذهن تحقق أيضاً نفس الأمر ولكن يمكن أن يتحقق الموجود الذهني فقط ولا يتحقق الموجود الخارجي فحينئذ يتحقق أمر في نفس الأمر فقط ولا يتحقق أمر في الخارج كأنسانية زيد المعدوم في الخارج فحيث إن زيدا معدوم في الخارج لا تتحقق إنسانيته المقيدة فيه. وإن كانت متحققة في الذهن.

ثم إن ههنا سؤالاً آخر وهو أن ما قررتم في معنى نفس الأمر فما الفرق بين القضايا الصادقة والكاذبة لأن الصادق هو الذي مطابق في الخارج دون الكاذب فإذا لم يكن لأنسانية زيد المعدوم في الخارج مطابق - بالفتح - في الخارج أصلاً فكما أن إنسانيته معدومة فكذلك حماريته معدومة في الخارج فليس لها مطابق في الخارج فكيف يحكم بصدق إنسانية زيد المعدوم في الخارج وكذب حماريته فإن كانت الأولى صادقة فلتكن الثانية أيضاً كذلك، وإن كانت الثانية كاذبة فلتكن الأولى أيضاً كذلك؟

والجواب عنه أن قولهم الصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب، لا يعنون بذلك الخارج، الموجود العيني الخارجي المقابل للذهني أي الخارج عن وعاء الذهن؛ بل مرادهم من ذلك الخارج هو اعتبار العقل أي الخارج عن الفرض العقلي الذي هو الوجود الفرضي المذكور. فكل قضية لها مطابق بأحد قسمي الوجود الحقيقي فلها

خارج فهي صادقة سواء كان ذلك الخارج عن الفرض العقلي المختلق خارج الذهن، أو كان موجوداً ذهنياً. فالخارج على هذا المعنى أعم من الخارج المقابل للوجود الذهني فلا يلزم من عدم مطابق للخبر في الخارج بالمعنى الأخص أن لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الأعم.

فنعول ايضاً: إن كل واحد من الصدق والكذب من اوصاف القضايا ومحمول عليها فالقضية إن كانت لفظية أو كتيبة ولها مطابق في وعاء الخارج المقابل للذهني فصادقة وإلا فكاذبة، وإن كانت ذهنية فإن كان لها مطابق في وعاء الذهن من المعاني الوجودية الحقيقية الذهنية التي هي خارجة عن الفرض العقلي المختلق فهي صادقة وإلا فكاذبة.

فان قلت: إن الضرورة قاضية بأن الموجود الحقيقي إما خارجي واما ذهني. والخارجي شامل لجميع صور الحقائق الوجودية من الواجب والممكن، والذهني ايضاً شامل لجميع المعاني والصور الذهنية وليس وراء الوجودين أي الخارجي والذهني امر آخر يسمى بنفس الأمر حتى يحتاج اثباته إلى برهان.

قلنا قد أجاب عنه بعضهم في اثباته بما حاصله انه قد ثبت بالقوانين العقلية وجود العقل المفارق المشتمل على جميع المعقولات المسمى بالعقل الكل واللوح المحفوظ اما كونه كلاً فذلك الاشتغال، واما كونه لوحاً فلأن كل صغير وكبير فيه مستطر، واما كونه محفوظاً فلكونه محفوظاً بالاسم الحافظ الحفيظ عن التغير، والزوال، والتبدل، والبوار كما هو شأن جميع المجردات النورية، وهذا العقل هو نفس الأمر للموجودات الحقيقية والذهنية مطلقاً. فاورد على هذا الجواب بعض المتأخرين نقضاً بالواجب - تعالى - والعقول وذلك لان نفس الأمر لو كان بذلك المعنى لكان نفس الأمر للموجودات الحقيقية التي دونه فليزم ان لا يكون للواجب وسائر العقول التي غير اللوح المحفوظ وجود في نفس الامر.

ثم هذا البعض من المتأخرين حاول التحقيق في معنى نفس الأمر وحاصله أنه عبارة عن حقيقة الأشياء بحسب ذاتها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها.

وشارح قواعد التوحيد صائن الدين علي بن التركة تعرض عليه بأن هذا التحقيق انما افاد زيادة اجمال في معنى نفس الأمر. إلا أن يحمل كلام هذا البعض على مذهب المحققين من اهل التوحيد أعني بهم أهل العرفان بأن أعيان الأشياء بحسب ذاتها ثابتة في ذاته الأحدية سبحانه بلاشوب كثرة ولذلك يسمونها بالأعيان الثابتة، والفيلسوف يعبر عنها بالماهيات.

والاعيان الثابتة في اصطلاح العارف من الممتنعات أي ممتنع تقريرها وتمثلها في خارج ذات العالم بها وان كانت مظاهرها في خارج الذات موجودة بحسب اقتضاها ذلك. فالاعيان الثابتة ما شمت راتحة الوجود قط أي وجودها الخارجي ولا تشمها أبداً. فالاعيان في ذاته الأحدية بوجوداتها الأحدية كالصور العلمية في اصقاع نفوسنا الناطقة.

واعلم أن التمثل معناه لا يختص بالحقائق التي في قوالب الامثال والاشباح حتى يستلزم الكثرة والتمايز في ذاته الاحدية - سبحانه وتعالى - بل معناه يتناول الحقائق النورية المستكنة في ذات العاقل المجتمعة فيها جمعاً أحدياً، والصور المثالية القائمة بغيرها في بعض مراتبه كالاشباح المجردة بالتجرد البرخي القائمة بالنفس الناطقة في مرتبة خيالها والخيال مظهر للاسم المصور ولذا جبلت على المحاكاة، يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله كما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات<sup>(١)</sup>.

وللانتصاب في التعريف شأن لأن العلم الحقيقي هو انتصاب المعلوم لدى العالم ليس فيه اعوجاج، ولذلك فسر الشيخ الادراك في الموضع المذكور من الاشارات بقوله: أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك. وكذا في الفصل التاسع من النمط السادس من الإشارات<sup>(٢)</sup> فسر العناية بقوله: «تمثل النظام الكلي في العلم السابق الخ». فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول: إن ذلك البعض المعترض إن اراد من قوله أن نفس الأمر عبارة عن حقيقة الاشياء بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها، أن قاطبة الاشياء لها وجود في نفس الأمر بمعنى أن حقائقها العلمية أي اعيانها الثابتة بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها كائنة في صقع الذات الأحدية فله وجه وجيه وإلا فلا يخلو من دغدغة.

ثم افاد صائن الدين في تمهيد القواعد في بيان نفس الأمر على طريقة المحققين من اهل التوحيد والعرفان بقوله: «نفس الأمر عبارة عما ثبت فيه الصور والمعاني الحقّة، أعني العالم الأعلى الذي هو عالم المجردات ويؤيده اطلاق عالم الأمر على هذا العالم وذلك لأن كلّ ما هو حق وصدق من المعاني والصور لا بد وأن يكون له مطابق - بالفتح - في ذلك كما يلوح تحقيقه من كلام معلّم المشائين ارسطو في الميمر الثاني من كتابه في العلم الالهي المسمّى

١. الاشارات بشرح المحقق الطبرسي، ط ١، ص ٧٦.

٢. الإشارات، ص ١٤٨.

باتولوجيا بعد فراغه عن أن العالم الأعلى هو الحيّ التام الذي فيه جميع الاشياء، وان هذا العالم الحسي كائنهم والانموذج لذلك العالم من أن فعل الحق هو العقل الأول فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره وانه ليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الأول إلا وهو من فعل العقل الأول. واذا كان هذا كذا قلنا إن الاشياء كلها هي العقل والعقل هي الاشياء، وانما صار العقل هو جميع الاشياء لأن فيه جميع كليات الاشياء وصفاتها وصورها وجميع الاشياء التي كانت وتكون مطابقة لما في العقل الأول كما ان معارفنا التي في نفوسنا مطابقة للأعيان التي في الوجود ولا يمكن غير ذلك ولو جوزنا غير ذلك أعني أن يكون بين تلك الصور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين او اختلاف ما عرفنا تلك الصور ولا ادركنا حقائقها لأن حقيقة الشيء ما هو به هو، واذا لم يكن فلا محالة غيره وغير الشيء نقيضه فاذن جميع ما تدركه النفوس وتتصوره من أعيان الوجودات هو تلك الموجودات الا انه بنوع ونوع. وانما اوردت هذا الكلام كله لأنه مع انطوائه لما نحن بصدده مشتمل ايضاً على تحقيق معنى الحقيقة ومعنى الصدق والحق وسبب تسمية هذا الوجود بالوجود الحقيقي وغيره من اللطائف فليأمل»<sup>١١</sup> انتهى كلام صاحب التمهيد في المقام.

اقول في هذه العبارات المنيفة السامية لطائف عديدة ونكات سديدة يحري لباعثي المعارف الالهية أن يعتنى بها ويهتم بنيلها:

منها أن العالم الأعلى هو متن ما دونها وقضاءها ولا يوجد رقيقة في الداني الا وهي مستكنة فيه على نحو وجود أحدي، فالرقائق صنم وانموذج لذلك العالم الأعلى، فالحقيقة لا تنزل الى العالم الادنى الحسي إلا وهي نازلة من جميع العوالم، قال - عز من قائل - : «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم»<sup>١٢</sup>. وقال - سبحانه - : «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون»<sup>١٣</sup>.

فكل ما هو حق وصدق من المعاني والصور فهو مطابق - بالكسر - لما هو متحقق في العالم الأعلى أي فله مطابق - بالفتح - وخزائن. وأما ما ليس بحق وصدق كالصور المختلفة التي هي مخترعات الوهم ودعابات الخيال والاعتباريات المحضة من النسب والاضافات

١. تمهيد القواعد، ط ١، ص ١٦.

٢. الحجر: ٢٢.

٣. الم سجده: ٦.

غير الحقيقية فليس لها مطابق - بالفتح - اصلاً لأن الباطل لا يتطرق في صنع الحق. مثلاً لو فرض الوهم غلطاً أن الثلاثة نصف العشرة، أو الهواء أثقل من الأرض وأصلب منها، ونحوهما من الأكاذيب، فهي عارية عن أن يكون لها نفس الأمر وبمعزل عنه. فنفس الأمر هو حقيقة الأمر أي حقيقة الشيء في النظام العنائي الحقيقي وتصور أن الثلاثة نصف العشرة ليس أمراً حقاً فلا يصح أن يقال إن الثلاثة في نفس الأمر أي في نفسها وذاتها نصف العشرة فلا يصح أن يقال إن للكواذب مطابق - بالفتح - فما هو باطل في موطن وليس فرض تحققه في ذلك الموطن بحق فهو عارٍ عن تلبس خلعة الوجود الحقيقي في جميع المواطن فالكواذب مطلقاً ليس لها مطابق اصلاً.

على أن المطابقة واللامطابقة كالإنقسام إلى التصور والتصديق من خواص العلم المحصولي دون الحضوري ومن كلام صاحب اثولوجيا أن علم المبادئ أجل من أن يوصف بالصدق وإنما هو الحق بمعنى أنه الواقع لا المطابق للواقع.

ومنها قوله: «ويؤيده إطلاق عالم الأمر على هذا العالم». أن المحققين من أهل التوحيد أي العارفين بالله يعبرون عنه بعالم الأمر، والحكماء الأهلين بالعقل. وديدن أهل التوحيد في اصطلاحاتهم هو الأخذ من كلمات الوحي وأهل بيت الوحي وقال - عز من قائل - : «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». والتعبير عن هذا العالم بعالم الأمر - كما في الحكمة المنظومة - لوجهين: أحدهما من جهة اندكائك انبته واستهلاكه في نور الأحدية إذ العقول مطلقاً من صقع الربوبية؛ بل الأنوار الاسفهبديّة لا ماهية لها على التحقيق فمناط البينونة الذي هو المادة سواء كانت خارجية أو عقلية مفقود فيها فهي مجرد الوجود الذي هو أمر الله وكلمة كن الوجودية النورية.

وثانيها أنه وإن كان ذا ماهية، يوجد بمجرد أمر الله وتوجه كلمة كن إليه من دون مئونة زائدة من مادة وتخصص استعداد فيكفيه مجرد إمكانه الذاتي<sup>(١)</sup>.

ومنها قوله هذا العالم الحسي كالصنم والانموذج لذلك العالم. ويدلك على هذا المطلب الأرفع كلمة الآية والآيتين والآيات في القرآن الكريم فتلك الكلمة المباركة ناطقة بأن ما سواه سبحانه على ضرب من التعبير بالسواء مظاهره ومراياه وبجاليه فأحدث من هذا أن الوجود واحد شخصي أحدي صمدي مطلق عن الإطلاق والتقييد وهو الأول والآخر

١. الحكمة المنظومة للسيزواري، ص ٥٠.

والظاهر والباطن. وأن جميع اسمائه سبحانه إلا ما استأنره لنفسه متحقق في كل كلمة وآية وان كان تسمى بالصفة الغالبة على غيرها والاسم القاهر على غيره ولذا اشتمل كل شيء على كل شيء. وذلك الاشتمال كما في مصباح الأنس على ثلاثة أنواع لأن الظاهر من الآثار إما آثار بعض الحقائق وآثار الآخر مستهلكة وهو في غير الإنسان؛ وإما آثار جميع الحقائق كما في الإنسان فأما بغلبة بعض الآثار ومغلوبيّة الآثار الباقية كما في غير الكامل أو بالاعتدال كما في الإنسان الكامل<sup>(١)</sup>.

فتبصر من هذا الكلام الكامل أن المراد من قوله - سبحانه - : «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»<sup>(٢)</sup> الخ ما هو، وكذا من قوله - عز من قائل - «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ»<sup>(٣)</sup> ثم أقرأ وأرق. ثم أعلم أن جميع الاسماء الحسنی على كمالها وتمامها اسماءه المستأثرة كالحی والعالم والقادر وغيرها، فتبصر.

ومنها قوله: «وإذا كان هذا كذا قلنا إن الأشياء كلها هي العقل والعقل هي الأشياء. لأن الأشياء كلها من فعل العقل بأذنه - سبحانه - والفعل قائم بفاعله والقاعل قاهر على فعله ومحيط به فانظر ماذا ترى. وكان المتقدمون من أهل التوحيد يسمون مبدأ المبادي - سبحانه وتعالى - بالعقل وكانوا يقولون إن العقل يدبّر العالم، والعقل موجب وحدة الصنع أزلاً وأبدًا، وكانوا يسمون وحدة الصنع من كثرة بهائه وجماله وحسن زينته بقوسموس، فتبارك الله أحسن الخالقين.

ومنها قوله القويم الثقيل: لو جوزنا أن يكون بين تلك الصور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين أو اختلاف ما عرفنا تلك الصور ولا أدركنا حقائقها. فكلما نطلبه أول الأمر ندركه إدراكاً ما لأن طلب المجهول المطلق محال، وقد دريت الكلام في الاشتمال، فافهم. ثم إن الصور التي في نفوسنا لو لم تكن مطابقة لما في الوجود كالأمثلة المقدمة فهي ليست بعلم ولم يكن لها مطابق ولم يصدق عليها عنوان نفس الأمر. فمعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر هو كونه متلبساً خلعة الوجود في حد ذاته أي كونه موجوداً مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر سواء كان موجوداً في الخارج، أو في

١. مصباح الأنس، ط ١، ص ١٤٧.

٢. البقرة: ٣١.

٣. الواقعة: ٦٢.



الذهن على الوجه الذي حرّناه. ولا يخفى عليك صدق نفس الأمر على الوجود الحق الصمدي المتعين المطلق عن الاطلاق والتقييد ايضاً وان لم يصدق عليه ما يصدق على شئونه النورية من أن لها خزائن وصورا علمية مسماة بالأعيان الثابتة لأنه - سبحانه - صورة الصور وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر ونور الانوار.

ثم لا يخفى عليك أن هذه الأمر القويم لا يتبدل في اختلاف الآراء في ادراك النفس الحقائق من أنه هل هو على سبيل رشح الصور على النفوس، او على سبيل الاشراق، او على سبيل الفناء في القدسي كما حقق في الفصل ٢٣ من المرحلة السادسة من الأسفار في العلة والمعلول<sup>(١)</sup>.

ومنها ان المراد من الخارج هو خارج الفرض والاعتبار وان كان متحققا في المشاعر والقوى المدركة وبعبارة اخصر وان كان متحققا في الذهن والخارج بهذا المعنى الدقيق هو نفس الأمر للأحكام الذهنية أي القضايا، الذهنية فلا يجب في صحتها المطابقة لما في الخارج؛ بل تكون صحتها باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر بهذا المعنى أي نفس الشيء في حد ذاته.

ومنها وجه ما قالوا في معنى نفس الأمر من أنها العلم الالهي. أو من انها النفس الكلية واللوح المحفوظ، أو من انها عالم المثال. وكل واحد من تلك المعاني حق ولكل وجهة هو مولبها كما ستعلم ايضاً.

ومنها معنى الحق والصدق. وقد اشبعنا البحث عنها في شرحنا على الفص الواحد والسبعين من شرحنا على فصوص الفارابي فراجع.

تبصرة: ما قاله العلامة الخلي في كشف المراد من أن المعقول من نفس الأمر اما الثبوت الذهني والخارجي الخ، يعني وما يتصور، ويعقل من لفظ نفس الأمر عندما يقال الشيء مطابق لما في نفس الأمر ويكون الشيء فيه إما هو الوجود الخارجي وكون الشيء في الخارج، أو الذهني وكون الشيء في الذهن، والمفروض أن الأحكام الذهنية التي قلنا ليست بلحاظ ما في الخارج كالإمكان المقابل للامتناع، لا يصح القول بأن صحتها ما لانها في الخارج، وكذا لا يصح القول بأن صحتها ما لأنها في الذهن، لا مكان كونها كاذبة ومع ذلك موجودة في الذهن، ويلزم على هذا صحة الكواذب. ولكن أنت بما حققنا من معنى نفس

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٠٠.

الأمر والخارج ومعنى صحة مطابقة الحكم لنفس الأمر، تعلم أن الشبهة غير واردة أصلاً لأن الكواذب لا نفسية لها حتى يتفوّء بها بمطابقتها له وصحتها. نعم لو قلنا ان نفس الأمر عبارة عن عالم الامر الحكيم فالجواب عن الشبهة المذكورة وان كان يعلم ايضاً بالقياس الى ما حررناه ولكن فيه تحقيقاً انيقاً آخر يأتي نقله عن الحكمة المتعالية وكلامنا حوله.

ثم إن العلامة القيصري أفاد تحقيقاً في معنى نفس الأمر في آخر الفصل الثاني من فصول شرحه على فصوص الحكم على ما ذهب اليه المحققون من اهل التوحيد. وما تقدم منا في معنى نفس الأمر وان كان كافلاً لما أفاد ولكنه أجاد بها افاد لا يخلو نقله عن فوائد كثيرة وتتبعها بانسارات منيفة منا حول افاداته انشاء الله تعالى. قال:

«والحق أن كل من أنصف يعلم من نفسه أن الذي أبدع الأشياء وأوجدتها من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانياً أو غير زمانى يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجاده إياها وإلا لا يمكن اعطاء الوجود لها فالعلم غيرها - أي غير الاشياء - . والقول باستحالة أن يكون ذاته - تعالى - وعلمه الذي هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة إنما يصح إذا كانت غيره - تعالى - كما عند المحجوبين عن الحق، أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التعيين والتقيّد فلا يلزم ذلك وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل شيء واحد ظهر بصورة المحلية تارة والحالية أخرى. فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها كلياً وجزئياً صغيرها وكبيرها جمعاً وتفصيلاً عينية كانت أو علمية لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

فان قلت: العلم تابع للمعلوم وهو الذات الالهية وكمالاتها فكيف يكون - أي العلم -

عبارة عن نفس الأمر؟

قلت: الصفات الاضافية لها اعتباران عدم مغايرتها للذات، واعتبار مغايرتها لها - أي

انها غير الذات - فبالاعتبار الاول العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات التي تعرض لها الاضافة ليس تابعا للمعلوم والمراد والمقدور لانها عين الذات ولا كثرة فيها؛ وبالاعتبار الثاني العلم تابع للمعلوم وكذلك الارادة والقدرة تابعة للمراد والمقدور. وفي العلم اعتبار آخر وهو حصول صورة الاشياء فيه، فهو - أي العلم - ليس من حيث تبعيته لها عبارة عن نفس الأمر؛ بل من حيث أن صور تلك الاشياء حاصلة فيه عبارة عنه لامن حيث تبعيته لها. يقال الامر في نفسه كذا أي تلك الحقيقة التي يتعلق بها العلم وليست غير الذات في نفسها كذا - أي والحال أن تلك الحقيقة ليست غير الذات يقال في نفسها كذا - .

وجعل بعض العارفين العقل الأول عبارة عن نفس الأمر حق نكونه مظهراً للعلم  
الآلهي من حيث احاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها، ولكون علمه مطابقاً لما في علم  
الله - تعالى - . وكذلك النفس الكلية المسماة باللوح محفوظ بهذا الاعتبار عبارة عن نفس  
الأمر».

اقول: كلامه الشريف شامل على مطالب عديدة سامية ينبغي الإشارة إليها:

منها أنه - سبحانه - عالم بالاشياء على الوجه الكلي وكذلك على الوجه الجزئي من  
حيث هو جزئي الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير. وهذا المطلب الاسمي مستفاد من  
وحدة الوجود الشخصية التي هي موضوع الصحف العرفانية ومسائلهها. واطلاق هذه  
الوحدة على الذات الصمدية على الوجه التام هو ما عبر به امام الكل في الكل - عليه  
السلام - في خطبة من التهجد وهي التي قال الرضي في وصفها وتجع هذه الخطبة من اصول العلم  
مالا تجمعه خطبة بقوله: «ولا يقال له حد ولا نهاية ولا انقطاع ولا غاية ولا أن الاشياء تحويه  
فتقله أو تهويه، أو أن شيئاً يحمله فيميله أو يعدله، وليس في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج»؛  
بل اهل الذوق يفهمون من قوله - سبحانه - «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»<sup>١</sup>، ومن قوله: «وَهُوَ  
أَقْرَبُ إِلَيْكُمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»<sup>٢</sup>، هذا المعنى اللطيف، ويفسرون الاسم القيوم بهذا السر  
القيوم. واستيفاء البحث عن العلم موكول الى رسالتنا في العلم.

ومنها قوله: «والقول باستحالة أن يكون» - الى قوله: «والحالية أخرى». كلام كامل  
متقن في تحقق الأعيان الثابتة في الذات. ومن هنا وعلى هذا السؤال قال صدر المتألهين في  
آخر الفصل الحادي عشر من الموقف الثالث من الهيات الأسفار<sup>٣</sup>:

«وأما تحاشيه (يعني تحاشي الشيخ الاشراقي) وتحاشي من تبعه من القواعد بالصور  
الآلهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت أن ذلك غير  
لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها كانت غيره - تعالى - وكانت أعراضاً حالة  
فيه، وأما إذا كانت عينه من حيث الخفية والوجود، وغيره من حيث التعين والتقيد (يعني  
التقيد بالحدود) فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل؛ بل شيء واحد متفاوت الوجود في

١. المديد: ٤.

٢. ق: ١٦.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ٥٦.

الكمال والنقص والبطون والظهور.

ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي لصور الاشياء كليها وجزئيتها وقديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ماهي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاروي لكل شيء، اذ الاشياء كما ان لها وجوداً طبيعياً ووجوداً مثالياً ووجوداً عقلياً فكذلك لها وجود آلهي عند العرفاء. وهذا الوجود اولى بأن يكون عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه أنه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقاً لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه».

اقول مراد صاحب الاسفار بالكمال هو المرتبة الأحدية، والنقص هو المرتبة الواحدية ولا شك أنها نقص بالاضافة الى الأحدية لوقوع الكثرة في هذه المرتبة، والمرتبة الأحدية هي البطون اي الغيب المطلق الذي لا يخبر عنه الا بانه لا يخبر عنه. ويمكن أن يكون المراد بالنقص نفس الماهيات التي يعبر عنها بالأعيان الثابتة. او الوجودات المقيدة بالحدود من حيث سعة المجال وضيقها أعني التسكيك في اصطلاح العارف، فتبصر.

ثم العجب من صاحب الحكمة المنظومة حيث قال فيها في غرر في ذكر الاقوال في العلم ووجه الضبط لها ما هذا لفظه: «الشيخ العربي واتباعه جعلوا الاعيان الثابتة اللازمة لاسمائه - تعالى - في مقام الواحدية علمه - تعالى - وهذا ايضا مزيف من حيث إثباتهم شيئية للماهيات واستنادهم الثبوت اليها في مقابل الوجود مع أنك قد عرفت أصالة الوجود ولا شيئية الماهية الا أن يصطلحوا أن يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود وكانهم وضعوا مباناً من حقيقة الوجود مرتبة منها وقابلوها بها»<sup>(١)</sup>. الخ

ولست أدري أنه - رحمه الله - مع طول باعه في الحكمة المتعالية كيف تفوه بهذا الرأي الفائل. وقد حققنا في تعليقاتنا على كشف المراد ان الماهيات في اصطلاح الحكيم هي الأعيان الثابتة في اصطلاح العارف وهي الصور العلمية بوجودها الاحدي الذي هو عين الذات الصمدية وقد اصطلح العارف أن يسمي العلم ثابتاً والعين وجوداً لا أن الثبوت واسطة بين الوجود والعدم؛ بل واسطة بين وجوده الخارجي والعدم بمعنى أنه وجود علمي إلا انه يسميه نبوتا للفرق بين العلم والعين اصطلاحاً وتفصيل ذلك يطلب في تعليقاتنا على

١. غرر الفرائد بتعليقات السبزواري، ط ١، ص ١٦٠.

المسألة الثالثة عشرة من الفصل الأول من المقصد الأول من كشف المراد .

ثم ان كلام العلامة القيصري وصدر المتألهين على وزانه من ان نفس الأمر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي لصور الاشياء في غاية الإحكام والإتقان لأن ماله نفسية حقيقية لا بد أن يكون له وجود طبيعي ووجود مثالي ووجود عقلي ووجود إلهي والتفاوت بالكمال والنقص كالابدان الانسانية مثلاً؛ بل الانسان بالوجودات الاربعة المذكورة، فتدبر في قوله - سبحانه - : «يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ»<sup>(١)</sup> وكما ان الوجود حقيقة واحدة اطلاقية ولها درجات بعضها طبيعي وبعضها نفسي وبعضها عقلي وبعضها إلهي، كذلك جميع شئونها النفس الامرية لأنها اطوار حقيقية منتشأة ومنفطرة عن ذات واحدة صمدية سبحانه - وتعالى - .

نعم ان نفس الامر بهذا المعنى لا يصدق عليه - سبحانه - لأنها كانت عبارة عن العلم الإلهي لصور الاشياء. فالامر على هذا المعنى في مقابلة الخلق من العقل الأول إلى الهبوطي الأول، لا كما قال المحقق الشريف أن يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات كما نقله عنه صاحب الشوارق<sup>(٢)</sup>. وذلك لأن الخلق، الابدان على تقدير وترتيب، واصل الخلق التقدير، يقال: خلقت الأديم اذا قدرته قبل القطع. والخلق هو المنقوش على الصادر الأول وهو فوق الخلق وقد حققنا البحث عنه في رسالتنا الفارسية المسماة بوحدة ازديدكاه عارف وحكيم<sup>(٣)</sup> فراجع. فالمجردات من الخلق ايضاً.

والصادر الاول يسمى في الصحف العرفانية بالنفس الرحمانى والنفس الإلهي، والهبولي الكلي، والماء الذي هو اصل كل شيء، والبخار العام والتجلي الساري والرق المنشور والنور المرشوش والخزانة الجامعة وام الكتاب المسطور والوجود العام ومادة الموجودات والرحمة العامة والرحمة الذاتية والامتنانية وصورة العباء والوجود المنبسط والعنصر والعنصر الاول واصل الاصول وهبولي العوالم غير المتناهية واب الاكوان وام عالم الامكان والجوهر الهبولاني وغيرها من الأسامي المذكورة في محالها، فراجع الى الرسالة المذكورة ومصباح الانس<sup>(٤)</sup>. وشرح القيصري على الفص العيسوي واليعقوبي من فصوص

١. السجدة: ٥.

٢. مصباح الانس، ص ٧٠ - ١٣٣ - ١٥٠ - ١٦١.

٣. الشوارق، ط ١، ص ١١٤.

٤. وحدة ازديدكاه عارف وحكيم، ط ١، ص ٨٤ - ٩٤.

والصورة العلمية تسمى بالاعيان الثابتة وبالفيز الأقدس ايضاً أي الأقدس عن أن يكون المستفيض غير المفيض، والأقدس من شوائب الكثرة الاسماية ونقائص الحقائق الامكانية. فهي ليست من جملة العالم ومما سوى الله وليس وجودها وجوداً مباحثاً لوجود الحق سبحانه، ولا هي موجودات بنفسها لنفسها؛ بل إنها هي من المراتب الالهية والمقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد، باقية ببقاء واحد، والعالم انها هو ما سواه كما حرره صدر المتألهين في الفصل الثامن من الموقف الثاني من أهيات الأسفار<sup>(٢)</sup>.

نعم قد اطلق عليها العالم في الفصل الثالث والثلاثين من تمهيد القواعد لصائن الدين باعتبار تغايرها الذات فراجع اليه وإلى تعليقاتنا على ذلك الفصل منه<sup>(٣)</sup>.

ومنها قوله: «فان قلت العلم تابع للمعلوم الخ»؛ اقول قد أتى بهذا السؤال والجواب صاحب الأسفار بعد كلامه المذكور آنفاً مع زيادة ايضاح حيث قال: فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعة للاشياء؟

قلنا: هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والقدرة ونظائرها من الصفات الاضافية أي من الحقائق الذات الاضافة الى الاشياء فله اعتباران: أحدها اعتبار عدم مغايرته للذات الأحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج وهذه الجهة قيل علمه - تعالى - فعلي.

وثانيها اعتبار اضافته الى الأشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكرر بتكررها. وسنشيع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه - تعالى - بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية، ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية، والكلام في كون علمه - تعالى - تابعاً للمعلوم أم المعلوم تابعاً له الأتيق بذكره أن يكون هناك من ههنا<sup>(٤)</sup>.

اقول: الموضع المذكور في علمه هو الفصل التالي من الفصل المذكور وهو الفصل الثاني عشر من الموقف الثالث من أهيات الأسفار<sup>(٥)</sup>. وقد حققنا في مصنفنا الموسوم بالعرفان

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ٣٣١ - ٣٨٩.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ٤٨.

٣. تمهيد القواعد، ط ١، ص ٩٥.

٤. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ٥٧.

٥. المصدر، ج ٣، ص ٥٧ - ٦٣.

والحكمة المتعالية أن أمهات مسائل الحكمة المتعالية أعني بها اسفار صدر المتألهين مأخوذة من الصحف العرفانية كنتمهيد القواعد وشرح القيصري على فصوص الحكم ومصباح الانس لابن الفارسي والفتوحات المكية للشيخ العارف محي الدين العربي.

وقد اجاد في كلامه الرفيع من أن المكاشفات الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية، كقوله الآخر الثقيل أيضاً في أول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الاسفار: «الشرع، والعقل متطابقان في هذه المسألة - يعني في مسألة أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار - كما في سائر الحكميات وحاشي الشريعة الحققة الآلهية البيضاء أن يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»<sup>١</sup>.

فالعرفان والبرهان يدوران حيشا دار القرآن ولن يفترق كل واحد منها عن الآخر قط. والانسان الكامل قرآن وبرهان وعرفان، وهو لن يفترق عن القرآن والبرهان والعرفان قط، كما أن العرفان الأتم والبرهان الأقوم وكذا الحقائق القرآنية بأعلى ذرى مقاماتها لا تنفك عنه ولا تفترق قط.

وجملة الأمر في الاعتبارين المأخوذتين في الجواب أن علم الواجب بالأشياء هو وجود الواجب بملاحظة اتحاده بالأعيان الثابتة إذا لوحظ بحسب الوجود أي لوحظ وجود الواجب مع قطع النظر عن هذا الاتحاد بكون متبوعاً وعين الواجب، وإذا لوحظ العلم من حيث إنه علم أي لوحظ وجوده باعتبار اتحاده بالأعيان يكون تابِعاً للأعيان بمعنى أن علمه يكون على طبق ما يكون الأعيان عليه في نفسها ويكون متكثرأ بتكثر الأعيان بمعنى أن علمه بهذه العين المخصوصة غير علمه بعين أخرى لتغاير العينين بالذات. وقال القيصري في آخر الفصل الأول من الفصول المذكورة في التنبيه المعقود في عينية الصفات للوجود: «أن الحياة والعلم والقسدة وغير ذلك من الصفات تطلق على تلك الذات وعلى الحقيقة اللازمة لها من حيث انها مغائرة بالاشتراك اللفظي»<sup>٢</sup>. فتدبر.

ونقول ايضاحاً: قوله: «إذا كانت غيره - تعالى -، أي إذا كانت تلك الأمور المتكثرة التي هي الصور المرتسمة غيره - تعالى -، تعالى عن ذلك، أغيرك من الظهور

١. المصدر، ج ٤، ص ٧٥.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ١٢.

ماليس لك، غيرتش غير در جهان نگذاشت.

قوله: «فلا يلزم ذلك»، أي لا يلزم كونه محلاً للأمور المتكثرة.

قوله: «بل شيء واحد ظهر بصورة المحلية»، أي شيء واحد ظهر في ملابس اسمائه وصفاته فانها قائمة بالفيض الاقدس ولاحالية ولا محلية أصلاً؛ بل شيء واحد تحقق بصورة البطون تارة وهذا من جهة اعتبار نفس الذات، وتجلّى بصورة الظهور أخرى وذلك من جهة العلم والانكشاف أي انكشاف الاشياء عنده بنفس ذاته وهويته البسيطة التي هي كل الاشياء بنحو الأصالة والوحدة والصرافة وليس بشيء منها. وقال القيصري في شرح الفصّ الآدمي: لما كان الفاعل والنقابيل شيئاً واحداً في الحقيقة ظاهراً في صورة الفاعلية تارة والقابلية أخرى عبر عنها باليدين.

قوله: الحاوي لصور الاشياء كلّها، أي بنحو البساطة الاطلاقية.

قوله: «قلت الصفات الاضافية»، يعنى أن الصفات ذات الاضافة لها اعتباران اعتبار عدم مغائرتها للذات بحسب حقائقها الاطلاقية كالعلم وهذا في المرتبة الأحدية، واعتبار مغائرتها للذات أي اعتبار اضافتها ونسبتها وتعلقها بالغير فتمتاز نسبة ومفهوماً ايضاً وهذا في المرتبة الواحدية. فالصفات قد تؤخذ اطلاقية فهي عين واسماء ذاتية، وقد تؤخذ على وجه التعلق بالتعينات فهنا امتياز نسبي.

قوله: «وفي العلم اعتبار آخر». يعني ليس هذا الاعتبار لسائر الصفات الاضافية وهو حصول صور الاشياء فيه لأن بسيط الحقيقة كل الاشياء فنفس الأمر عبارة عنه بهذا الاعتبار.

قوله: «يقال الامر في نفسه كذا» أي تلك الحقيقة العلمية التي يتعلق بها العلم والحال ان تلك الحقيقة ليست غير الذات حقيقة يقال في نفسها وحدة ذاتها كذا. يعني أن نفس الأمر عين علمه - تعالى - بهذا الاعتبار الآخر الذي ليس لسائر الصفات الاضافية فالعلم ليس من جهة تابعيته للأشياء عبارة عن نفس الأمر؛ بل من جهة ان صور الاشياء حاصلة فيه عبارة عن نفس الأمر.

فذلكة البحث حول كلام القيصري: أنه لما قال فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي أورد عليه أن العلم تابع للمعلوم والمعلوم هو الذات الالهية وكمالاتها لأنه ليس في الوجود علم وعين سوى الذات الالهية وشئونها الذاتية التي هي كمالاتها فنفس الأمر هو



المعلوم المتبوع لا العلم التابع له المطابق لما في نفس الأمر فاراد دفع ذلك الايراد عن نفسه بقوله: «قلت الصفات الاضافية الخ».

وحاصل الجواب أن العلم من الصفات الاضافية أي ذوات الاضافة، ولها اعتباران: اعتبار انفسها، واعتبار اضافتها العارضة لها، فبالاعتبار الأول عين الذات الالهية لا تابعة لها؛ بل هي متبوعة، وبالاختبار الثاني العلم وسائر الصفات الاضافية كالقدرة والارادة تابعة لما تضاف اليه؛ وللعلم اعتبار آخر ليس لسائر الصفات الاضافية هو حصول صور الأشياء فيه التي عبر عنه بالكلمات تارة وباعتبار، وبالشئون الذاتية تارة وباعتبار، وبالشئون الالهية والاسماء وصورها تارة وباعتبار ونفس الأمر عين علمه - تعالى - بهذا الاعتبار. فالجواب ينشعب بشعبتين: اوليهما في بيان ان الصفات مطلقا يعتبر فيها الاعتباران، وثانيتهما في بيان أن العلم خاصة له اعتبار ليس لغيره من الصفات فهو بهذا الاعتبار عبارة عن نفس الامر وهو عين الذات، فتبصر.

ومنها قوله: «وجعل بعض العارفين العقل الأول عبارة عن نفس الأمر حق الخ» والعقل الأول هو الاسم العليم في الحقيقة وهذا العارف جعل العقل الاول عبارة عن نفس الامر لكون علمه مطابقا لما في علم الله - تعالى - فالملاك عن نفس الامر هو العلم الذاتي الحاوي لصور الاشياء كلها وهذا هو الاصل.

قوله وكذلك النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ، أي وهي أيضاً عبارة عن نفس الامر لكون علمها مطابقاً لما في علم الله - تعالى - فالملاك أيضاً هو العلم الذاتي. وهذا الكلام في نفس الامر جار في عالم المثال ايضاً من انه عبارة عن نفس الامر لكونه مطابقاً لما في علم الله - تعالى - فحصل أن نفس الأمر يعبر عن كل واحد منها بذلك الاعتبار.

تبصرة: انت بما حققنا في بيان الوجود الصمدي المساوق للحق دريت أن ما هو الاول والآخر والظاهر والباطن متحقق مع جميع شئونه التورية وبجالي اسماه الحسنی ومظاهر صفاته العليا بوجوده الحقاني فالوجود حق وما صدر عنه حق وله نفسية وليس امر من الأمور النورية الوجودية الا وله نفسية وواقعية وهو حق محض وصدق طلق فنفس الامر في مراتبه النورية ليست الا حقاً ولا يتطرق الكواذب والاعتباريات المختلفة من الوهم والخيال الى الحق وشئونه، ورسالتنا الموسومة بأنه الحق تفيدك في المقام جداً.

تبصرة: ذهبت الأشاعرة الى القول بالكلام النفسي. قال الشهرستاني في الملل والنحل: «قال ابو الحسن الأشعري: الباري - تعالى - متكلم بكلام وكلامه واحد، والمعارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي». الخ

أقول: فإن أراد بالكلام النفسي علمه الأزلي الذاتي البسيط الأحدي القرآني الجمعي كما يشعر به قوله: «وكلامه واحد»، وباللفظي الفرعان المخلوق المكتبي أو اللفظي، - حتى تكون الصورة الأولى نفسية الصورة الثانية - فله وجه وجيه، ولا فلا فائدة في قيل وقال. والایراد المهم في هذا التوجيه هو أن الأشاعرة جعلت الكلام انفسى مقابل العلم فلا يصح بناء الكلام النفسى على العلم وتصحيحه. إلا أن يكون مرادهم من العلم العلم التفصيلي الموافق للفرقان، ومرادهم من الكلام النفسى علمه القرآني الجمعي.

وأما ما قاله صاحب كشف المراد من أن المحقق الطوسي في حل الأشكال لم يأت بمقنع فقد قال الدواني في حله كما في الاسفار: «إن شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوائد الحفظ والتصديق جميعاً، ومع الكواذب الحفظ دون التصديق أي الحفظ على سبيل التصور دون الإذعان لبرائته عن الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة».

أقول: الظاهر أن مراده المستفاد من تفسيره بقوله أي الحفظ على سبيل التصور الخ، أن الكواذب منها مخترنة فيه بحسب وجوداتها العارية عن تكذب حقيقة فإن الكواذب من الشرور والاسواء التي من توابع المادة. مثلاً التكاح والسفاح من حيث وجودهما الخارجي على صورة واحدة، والشر إنما نشأ من جهة أخرى ليست بسنة فطرية إلهية وصورتها العلمية الوجودية النفس الأمرية ليست بشر، ولعل وجه التعبير عن التصديق والحفظ يكون على هذا البيان فعلى هذا لا يرد ما اورد عليه في صاحب الاسفار؛ بل لا يبعد أن يكون ما أفاده - قدس سره - في تحقيقه الرشيق في حل الأشكال راجعاً الى ما قاله الدواني ايضاً. فدونك ما اورد عليه في حل الاشكال أولاً:

قال - قدس سره - بعد نقل كلام الدواني المذكور آنفاً، ما هذا نفظه: «وفيه مالا يخفى من الخلل والقصور: أما أولاً فلأن ما في العقل الفعال هو أشد تحضلاً وأقوى ثبوتاً مما

في أذهاننا فأقتران الموضوع للمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينها اقتراناً ضعيفاً، وارتباط أحدهما بالآخر ارتباطاً متزلزلاً، وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي أو من تحسس أو حس أو تجربة أو غير ذلك فيكون الحكم منّا باقترانها غير قاطع فهو شك أو وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكماً كاذباً؛ وأما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران أحدهما بالآخر اقتراناً مؤكداً ضرورياً حاصلاً عن اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران أحدهما بالآخر في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم إلا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول أو اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع.

وأما تانياً فلأن التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هو نوعان من العلم الأنطباعي الحادث في الفطرة الثانية فأما علوم المبادي العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها تصوراً ولا تصديقاً فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا الغير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويتنا الادراكية التي هي عين الحياة والشعور».

اقول: قوله حاصلاً عن أسباب وجودهما على هذا الوجه، يعني على هذا الوجه المؤكد. وقوله من العلم الانطباعي يعني به الانفعالي الارتسامي ثم إن الدواني لا ينكر أن ما في العقل الفعال أشدّ حصولاً وأكد وأقوى ثبوتاً ممّا في أذهاننا، والتعبير بالإختزان على سبيل التصور بيان لتقرّرها فيه على وجودها الأحدي البسيط الذي هو عين الحياة والشعور، لا التصور المقابل للتصديق المصطلحين في الميزان، ولا يتفوه مثل الدواني بما أورده هو - قدس سره الشريف عليه.

ثم قال في تحقيق المقال في حلّ الإشكال ما هذا لفظه الجميل:

«وأما حلّ الإشكال وحقّ المقال فيه على وجه يطمئن به القلب ويسكن إليه النفس فهو يستدعي تهديد مقدمة هي أن كل ملكة راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات أو الملكات العلمية أو من باب الملكات أو الكمالات العملية كملكة الصناعات التي يحصل بتمرّن الاعمال وتكرّر الأفعال كالكتابة والنجارة والحراثة وغيرها فهي إنما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لأجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه لأن الانواع المختلفة لا تكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل أو تكثر

جهاتها القابلية بل يحتاج الى مبادي متعددة عقلية كما رآه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي أربابها، وأما إلى جهات متعددة فاعلية في العقل الأخير كما هو رأى المشائين. وبالجملته فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها من حيث كونها أمراً وجودياً من ذلك العالم سواء سميت خيرات أو شروراً إذ الشرور الوجودية شريتها راجعة إلى استلزامها لعدم شيء آخر أو زوال حالة وجودية له وهي في حدّ نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرها، ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما في نفسه أمر وجودي وصفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وإنها يعدّ شراً بالاضافة إلى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم وللملكة الصدق فإن الأول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق.

فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول: لا يلزم أن يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية أو أمر وجودي في العقل الفعال أو في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة أو ذلك الأمر؛ بل الذي لا بد منه هو أن يكون فيه أمر مناسب لتلك الملكة أو لذلك الأمر، فاذن كما أن النفس اذا تكررت ملاحظتها لعلوم صادقة حقة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال متى شاءت من هذه الجهة فكذلك اذا ارسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها أو التفتت النفس اليها التفاتاً قوياً حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شئونه متى شاءت ولا يلزم أن يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة، ولا هذا قضية كاذبة؛ بل امراً يناسب ذاك وامراً يناسب هذا، فهذا معنى اختزان صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه.

وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترسم في المادة الجسدية، وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتهم العقلي والبراءة عن العدم والغيرية والكثرة والإنقسام.

اقول: قوله: «من حيث كونها أمراً وجودياً من ذلك العالم»، أي من ذلك العالم العقلي. قوله الاول خير حقيقي أي اليقين، والثاني نافع أي ملكة الصدق. وقوله من هذه الجهة بشأن آخر، أي من جهة تكرر ملاحظتها بعلوم صادقة.

ثم ان قوله: كما رآه الافلاطونيون، وقد استوفينا الكلام عن هذا المطلب الرفيع المنيع في رسالتنا المصنوعة في المثل الآهية. وقوله: «واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الأخير كما هو رأي المشائين»، قد دريت اطلاقات العقل الفعال السائر في السنتهم. قوله: «وقد اشرنا لك مراراً» أه وبذلك التحقيق الانيق يعلم أن ما قال الفخر الرازي أن العقل الفعال عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها - كما نقله عنه المحقق الطوسي في آخر الفصل الثالث عشر من النقط الثالث من شرحه على الاشارات - ليس على ما ينبغي؛ بل هو رأي فائل وقول باطل فان الكثرة بوجودها الأحدي موجودة في خزائنها.

ثم بما حققناه في معنى نفس الأمر دريت أن نفس الأمر على بعض وجوه معانيها تشمل الواجب - تعالى - أيضاً لو تفوهنا وقلنا مثلاً إن الأمر في الحق - سبحانه - نفسه كذا، أو الحق - تعالى - نفسه الأمرية كذا، ونحوهما من التعبيرات الأخرى. وذلك الوجه هو نفس الأمر بمعنى ذات الشيء وحقيقته دون غيره من الوجوه الأخرى.

وقالوا «إن نفس الأمر أعم من الخارج مطلقاً، ومن الذهن من وجه؛ اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس، وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الأمر، اذ بعض ما هو في الذهن إنما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة مثلاً، وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج بمجرد فرض الفارض اذ بعض ما في الذهن ليس بمجرد فرض الفارض؛ بل له نفسية كجنسية الحيوان مثلاً، وبين الخارج والذهن عموم من وجه فان انية الواجب مثلاً لا يمكن ان يحصل في ذهن من الأذهان».

واقول: الخارج في النسبة المذكورة هو الخارج عن وعاء الذهن، وأما الخارج بمعنى خارج الفرض والاعتبار فلا يخفى عليك استنباط النسب بين نفس الأمر والخارج والذهن.

ثم ان هيهنا دقيقة أخرى في ان نفس الأمر أوسع من الواقع، وهي أن الامكان الوقوعي فرض وقوع الشيء في كل عالم ونشأة على حسب ذلك العالم وتلك النشأة، فالإمكان الوقوعي هو نفسية الشيء بحسب النشآت فيمكن أن يكون وقوعه في نشأة طوراً، وفي أخرى طوراً آخر، فنفس الأمر لشيء واحد له عوالم ونشآت عديدة. مثلاً أن الرؤية لها في هذه النشأة نفسية، وفي المنام لها نفسية، وفي البرازخ الأخرى لها نفسية، وفي المفارقات المرسله لها نفسية، وفي الوجود الواجب الصمدي لها نفسية. فالرؤية لها

بحسب اعتبار ذاتها بذاتها ماهية، ولتلك الماهية في كل نشأة نفسية هي امكانها الوقوعي. فعلى هذا المعنى السامي تريهم يقولون: «ان نفس الامر اوسع من الواقع. وذلك لأن الواقع ربما يكون واقعاً في مرحلة الوجود والحال له امكان الوقوع في المراحل التي قبلها وبعدها، فافهم.

ولعلك بما قدمناها وحررناها تقدر على ان تعلم ان كينونة الصور الكاذبة المخترعة من اختلاق الوهم والخيال اعني العلم بها في المبادي العالية سيما مبدىء المبادي على أي نحو كانت فان العلم بها حاصل لهم بلا امتراء، فتدبر. ورسالتنا في العلم بجديّة في ذلك. والفصل الثالث من فصول شرح النقيصري على فصوص الحكم ناطق بأن الاعيان بحسب امكان وجودها في الخارج وامتناعها فيه تنقسم الى قسمين: الأول الممكنات، والثاني المستنعات وهي قسمان:

قسم يختص بفرض العقل آياه كشر يك الباري واجتماع النقيضين والضدين في موضوع خاص ومحل معين وغيرها، وهي امور متوهمة ينتجها العقل المسوب بالوهم؛ وعلم الباري جل ذكره يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل والوهم ولوازمها من توهم مالا وجود له ولا عين، وفرضها آياه، لا من حيث إن لها ذواتاً في العلم، او صوراً أسماوية والآ يلزم الشريك في نفس الامر والوجود. قال الشيخ (رض) في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات: «فلم يكن ثمة شريك له عين اصلاً؛ بل هو لفظ ظهر نحوه العدم المحض فانكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي فيسمى منكراً من القول وزوراً.

وقسم لا يختص بالفرض؛ بل هي امور ثابتة في نفس الامر موجودة في العلم لازمة لذات الحق، الخ»<sup>(١)</sup>.

اقول: ما أتى به في الفصل قول فصل ونطق بالصواب، ومثله ما أفاد في الفرق بين الذهول والنسيان من أن للنفس في الأول ملكة الإقذار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره، بخلاف الثاني فيحتاج فيه إلى ذلك أو ما هو بمنزلة كعلامات الدالة (ج ١ ط ١ ص ٧٤) وقد حان أن نختم الرسالة حامدين لله ولي الأمر. وقد فرغنا من تصنيفه وتنميته يوم الأربعاء الخامس من ربيع الثاني من سنة ١٤٠٦ هـ = ٢٧ - ٩ - ١٣٦٤ هـ ش، وآخر دعوانهم ان الحمد لله رب العالمين.

١. شرح النقيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ١٨.

## عين في علمي الحصولي والحضوري للنفس (٣٥)

له - ومن تلك العيون المحصلة البحث عن العلم الحصولي والحضوري للنفس.  
فنقول: علم النفس مطلقاً حضوري وما من الصور العلمية التي هي مرآيا للخارج فهو بهذا الاعتبار حصولي ومقسم للتصور والتصديق وإن كان بحسب جوهر ذاته وتحقق نوريته وصيرورته عين النفس حضورياً. وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه أو وصفاً له بل قد يكون كذلك.

قال المتأله السبزواري في اللثالي: العلم حصولي وحضوري: والحصولي هو الصورة الحاصلة من الشيء عند انعقل، والحضوري هو العلم الذي هو عين العلوم لا صورته ونقته كعلم المجرد بذاته أو بمعلوله كعلم الحق - تعالى - بمعلولاته عند المحققين، وليس بتصور ولا بتصديق لأن مقسمهما العلم الحصولي.

وفي الفصل الثاني من الباب الثاني من نفس الأسفار: «العلم الحصولي صورة كلية ومقوماتها أيضاً أمور كلية. والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسي أو فصلي»<sup>(١)</sup>.

وفي الفصل الأول من الموقف الثالث من أهليات الأسفار: «أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم، قسمان: أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات.

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٠.

وثانيها هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض.

فاذا قيل: العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوة المدركة كالأسماء والأرض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر الماديات وأحوالها. وكثيرا ما يراد من الخارج في كلامهم نفس الأمر، فتدبر.

واذا قيل: العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره. وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالأعدام والظلمات»<sup>(١)</sup>.

وأيضاً في هذا الفصل المذكور: «كما أن العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنا علماً عقلياً وذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصص، فكذلك قد يكون امراً عينياً وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذاتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها، فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشراكة. ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية، وان كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصويره عن احتمال الصدق على كثيرين»<sup>(٢)</sup>.

اقول: جملة الأمر في العلم الحسولي والحضوري على ماهو المحقق في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية أن العلم مطلقا وان كان من حيث إنه متحد بالعالم وجوداً حضوري ولكن العلم الذي أنشأه النفس على وزان المعلوم الخارجي وهو حاك عنه ومראה له فهو يُسمى بهذا اللحاظ أعني محاكاته الخارج علماً حصولياً، ووجوداً ذهنياً أيضاً فالوجود الذهني هو حصول صورة الشيء عند النفس محاكية عنه فالعلم الحضوري هو عين المعلوم بخلاف الحسولي فانه محاك عن الخارج وتفصيل البحث عن ذلك الوجود وكذا نقل

١. المصدر، ج ٣، ص ٣١.

٢. المصدر، ج ٣، ص ٣٢.



الشواهد في ذلك محرر في تعاليقنا على المبحث الوجود الذهني من الأسفار، وفي رسالتنا «النور المتجلي في الظهور الظلي» أيضاً.

اعلم أن المعلوم بالذات هو الصورة النورية المتحققة في حاق ذاتك، وأما المعلوم بالعرض هو الشيء الخارج عنك لامطلقاً؛ بل من حيث إنه محكي تلك الصورة المعلوم بالذات، أي وقع بين النفس وبينها نحو اضافة ونسبة. فليطلب تفصيل البحث عنه من الأسفار<sup>(١)</sup> ومن تعليقاتنا على تلك المواضع. وإن شئت فراجع الى الدرس الحادي عشر من كتابنا اتحاد العاقل والمعقول<sup>(٢)</sup>.

فبما قدمنا دريت أن الحصولي حضوري محاك، والحضوري غير محاك لأنه عين المعلوم، والأول مقسم التصور والتصديق بخلاف الثاني.

واعلم أن العلم الحضوري الذي يقول به اهل الحكمة الذائعة من أن نفس الصورة المنتزعة من الاشياء الخارجية حاضرة عند النفس من دون اتحادها بالعالم فهو بمعزل عن التحقيق، والتحقيق أن معنى كون العلم حضورياً أن تلك الصورة منشأة بانشاء النفس وصارت نور حاق هويتها واتحدت بها وجوداً على التفصيل في مصدريتها ومظهريتها فراجع الى الدرس السادس من كتابنا في الاتحاد<sup>(٣)</sup>.

ومما حررنا في ذلك الدرس هو أن الجمهور ذهبوا إلى أن علم النفس بالاشياء الخارجية ارتسامي، أي الاشياء معلومة لها بالعرض وصورها معلومة لها بالذات لا أنها أيضاً معلومة لها بالعلم الارتسامي أي بالعرض أيضاً حتى يكون للصور صور أخرى وهلم جراً؛ فعلم النفس بتلك الاشياء الخارجية يكون ارتسامياً، وبصورها حضورياً أي إن نفس صورها حاضرة لدى النفس.

وأما على مشرب التحقيق في الحكمة المتعالية الذي عليه صدر المتألهين فمعنى كون العلم حضورياً أن تلك الصورة صارت راسخة في متن جوهر النفس بشرائها ونافذة في ذات هويتها حتى يصير العلم عين النفس ونور حاق هويتها كما تفتن به القائلون باتحاد العاقل بالمعقول بل المدرك بالمدرك مطلقاً، على أن العلم على هذا المشرب المتعالي ليس إلا

١. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ٤٠ - ٦٥، ر ج ٤، ص ٤٠ - ٤٢.

٢. دروس اتحاد العاقل بمعقوله، ط ١، ص ٢٠٨، تبصرة.

٣. المصدر، ص ١١١ - ١٢٠.

حضورياً.

وأما العلم الحضورى الذى يقول به أهل الحكمة الذائعة فى علم النفس بالصور  
المنتزعة من الأشياء الخارجية المادية من أن نفس الصورة حاضرة عند النفس من دون  
الاتحاد فهو بمعزل عن التحقيق، لأن ذات النفس على هذا القول غير بصيرة وليست ذات  
عين، لأن نور العلم لم يصير عينه كالبياض على الجدار، ولا يخفى أن متن الجدار عار عن  
البياض وهو ليس بأبيض واقعاً وذاتاً، ولست أدري أن النفس العمياء على هذا القول كيف  
ترى هذه الصورة المجردة العلمية ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور؟!



## عين في أن للانسان ادراكات فوق طور العقل (٣٦)

لو - ومن تلك العيون النضاجة أن للانسان ادراكات فوق طور العقل والقياس.  
قال - عز من قائل :- «وَعَلَّمْنَاهُ مَنْ لَدُنَّا عَلِيمًا»<sup>١</sup>. والمأثور عن الرسول (ص): «العلم نور يُفدقه الله في قلب من يشاء». ففي گلشن راز للشبستري:  
«ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنہان  
وينبغي نقل طائفة من عبارات المشايخ في المقام حتى يتضح المرام ويوسع لنا بسط  
الكلام فهي مايلي:

١- قال صاحب فصوص الحکم في الأدمي منها: «فكانت الملائكة له كالقوى  
الروحانية والحسية التي هي في النشأة الانسانية وكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل  
من ذاتها».

وقال القيصري في الشرح: «أي كل واحدة من هذه القوى الروحانية سواء كانت  
داخلة في النشأة الانسانية، او خارجة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من نفسها  
كالملائكة التي نازعت في آدم وكالعقل والوهم فان كلا منها يدعي السلطنة على هذا العالم  
الإنساني ولا ينقاد لغيره اذ العقل يدعي أنه محيط بادراك جميع الحقائق والماهيات على ما هي  
عليه بحسب قوته النظرية وليس كذلك. ولهذا انحجب ارباب العقول عن ادراك الحق  
والحقائق لتقليدهم عقولهم وغاية عرفانهم العلم الاجمالي بأن لهم موجدًا ربًّا منزهاً عن  
الصفات الكونية ولا يعلمون من الحقائق إلا لوازمها وخواصها.

وارباب التحقيق واهل الطريق علموا ذلك مجملًا وشاهدوا تجلياته وظهوراته مفضلًا.  
فاهتدوا بنوره وسروا في الحقائق سريان تجليہ فيها، وكشفوا عنها وخواصها ولوازمها كشفًا

لاتمازجه شبهة. وعلموا الحقائق علماً لايطرى، عليه ريبة فهم عباد الرحمن الذين يمشون في ارض الحقائق هوناً. وارباب النظر عباد عقولهم فالصادر فيهم أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم البعد والحerman عن إدراك الحقائق وانواره أي لايقبلون إلا ما اعطته عقولهم؛ وهكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذبه في كل ماهر خارج عن طوره لادراكه المعاني الجزئية دون الكلية ولكل منهم نصيب من الشيطنة<sup>(١)</sup>.

٢- قال صاحب الفصوص بعد ذلك في ذلك الفصل أيضاً: «وهذا لايعرفه عقل بطريق نظر فكري؛ بل هذا الفن من الادراك لا يكون الا عن كشف آلهي منه يعرف ما اصل صور العالم القابلة لارواحهم».

قال الشارح القيصري: أي هذا الامر المذكور (اي حصر الطبيعة قواهل العالم): «وتحقيقه على ماهو عليه طور وراء طور العقل أي النظري فان ادراكه يحتاج الى نور رباني يرفع الحجب عن عين القلب ويجد بصره فيراه القلب بذلك النور؛ بل يكشف جميع الحقائق الكونية والآلهية.

واما العقل بطريق النظر الفكري وترتيب المقدمات والأشكال القياسية فلا يمكن أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً لأنها لا تفيد الا اثبات الأمور الخارجة عنها اللازمة إياها لزوماً غير بين. والأقوال الشارحة لابد وأن يكون اجزاؤها معلومة قبلها إن كان المحدود مركباً والكلام فيها كالكلام في الأول، وإن كان بسيطاً لاجزاء له في العقل ولا في الخارج فلا يمكن تعريفه الا باللوازم البينة؛ فالحقائق على حالها مجهولة، فمتى توجه العقل النظري الى معرفتها من غير تطهير المحل من الريبون الحاجة إياها عن ادراكها كما هي، يقع في تيه الحيرة وبيداء. لظلمة ويخبط خبطة عشواء.

واكثر من أخذت الفطنة بيده وادرك المعقولات من وراء الحجاب لغاية الذكاء وقوة الفطنة من الحكماء، زعم أنه ادركها على ماهي عليه ولما تنبه في آخر عمره اعترف بالعجز والقصور الخ»<sup>(٢)</sup>.

٣- الفصل الثالث من مصباح الانس لابن الفنايري في شرح المفتاح للقونوي: «معرفة حقائق الاشياء على ماهي عليه في علم الله - تعالى - بالأدلة لنظرية متعذرة لوجوه

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٦٧.

٢. المصدر، ص ٦٩.

مستتبطة من كلام الشيخ - ره - ثم ذكر تسعة وجوه في ذلك. وقد ترجمنا تلك الوجوه بالفارسية في رسالتنا المسماة بانه الحق».

٤- قال الشيخ الاكبر في الفص الشيشي من فصوص الحكم في مقام التجلي الذاتي على صورة الانسان ماهذا لفظه: واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق الخ.

قال الشارح القيصري: «أي اذا وجدت هذا المقام بالذوق والوجدان لا بالعلم والعرفان وحصل لك هذا التجلي الذاتي فقد حصل لك الغاية وانتهيت الى النهاية لأن منتهى اسفار السالكين الى الله هو الذات لا غير»<sup>(١)</sup>.

٥- قال الشيخ في النوحى من فصوص الحكم: «والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الأفكار».

وقال الشارح المذكور في الشرح: «لأن مقام المشاهدة وهو فوق طور العقل والعقل بفكره ونظره لا يصل اليه فمن تصرف فيمن جاءت الانبياء به بعقله او اعتقد أن الحكماء والعقلاء غير محتاجين اليهم فقد خسر خسرانا مبيناً»<sup>(٢)</sup>.

٦- وقد شبه الشيخ في الفص الهودي العلم الكشفي بالعذب الفرات، والعلم العقلي بالملح الأجاج، حيث قال: «واعلم أن العلوم الآلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع الى عين واحدة - الى قوله: كالماء حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج الخ»<sup>(٣)</sup>.

٧- قال الشارح القيصري عند قول الشيخ في الفص العيسوي من فصوص الحكم: «وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً» ماهذا لفظه: «التعريفات لا تنتج الا التصور وهو غير كاف في ادراك الحقائق ووجدانها خصوصاً في الكيفيات لانها لا تحصل الا بالذوق والوجدان كما لا يمكن معرفة لذة الوقاع الا بالذوق»<sup>(٤)</sup>.

٨- في الفصل الاربعين من تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد: «إن ههنا تحقيقاً

١. المصدر، ص ١٠٧.

٢. المصدر، ص ١٤٠.

٣. المصدر، ص ٢٤٥.

٤. المصدر، ص ٣٢٨.

يحتاج إلى مزيد بيان يحتوي على أسرار جليلة إنها يدرك بعد تلطيف من السر وتصفية للقلب، وهو أن للإنسان وراء هذه الإدراكات الظاهرة والباطنة المتعارفة نوعاً آخر من الإدراك غير المعتاد، نسبه إلى هذه الإدراكات نسبة الجنس إلى حصصه النوعية فإنها صور تنوعاته، وهو ادراكه ما يدرك بحقيقته المطلقة وسره الخفي من حيث تجليها المستجنى فيه المتعين من إطلاق الحق الذاتي باستعداده الكلي الذي به قبل حصته الخاصة من مطلق الوجود، وذلك في الحقيقة هو الوصف اللازم لصورة معلومية الشيء، للحق أولاً إذ هو المعين للنسبة العلمية المستتبعة لنسبة الإرادة التي أنها يضاف إليها التوجه الإيجادي من بين الممكنات طلباً لإيجاد المراد وهو الشيء المشار إليه بقوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>١</sup>. انتهى ما اردنا من نقل كلام صائن الدين ابن تركة، وهو تحقيق انيق ولا بد من هاد خبير للوصول إلى شاطئ معرفته.

هذه طائفة من كلماتهم نقلناها من تلك المواضع في الطعن على العلم النظري أي العقلي المستفاد بالموازن المنطقية، تبيناً لما ذهبوا إلى أن للإنسان ادراكات فوق طور العقل.

وينبغي التدبر في مرادهم من قولهم: إن للإنسان ادراكات فوق طور العقل. لأن المراد بالعقل هو البرهان النظري فعلى هذا هل المراد أن إقامة البرهان عندها لا يتيسر أو يتعسر. وقد قال صدر المتألهين في الأسفار: «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفية»<sup>٢</sup>. وقال: «نحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايان جميعاً وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله ورحن توفيقه»<sup>٣</sup>. حتى أنه قال في الأسفار «إن ماهي في الصحف العرفانية كانت فوق طور العقل فقد اثبتناها على طور العقل واقمنا البرهان عليها» وهذه عبارته في ذلك: «ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية»<sup>٤</sup>. ونحوه في مواضع أخرى منه. ورسائتنا الموسومة بالعرفان والحكمة المتعالية في المقام مجدية جداً. وقد نادى كثير من مسفوراتنا بأن القرآن والعرفان والبرهان نور واحد لا تنفارق احدها الآخر منها ويدور

١. بس: ٨٢.

٢. الأسفار، ط، ١، ج، ١، ص ١٨٩.

٣. المصدر، ج، ٣، ص ١٢٩.

٤. آخر الفصل ١١ من من الموقف الثالث من الألهيات بالمعنى الأخص من الأسفار، ط، ١، ج، ٣، ص ٥٧.

كل واحد من البرهان والعرفان حيثما يدور القرآن وبالعكس.

والحق أن القرآن ليس إلا محض العقل والبرهان والعرفان لأن العرفان شهود والبرهان إيقان والقرآن شهود وإيقان واحتجاج سفراء الحق بالبرهان بلغ إلى غاية ألف أهل العلم فيه كتباً قيمة كاحتجاج الطبرسي واحتجاج المجلسي في البحار وغيرها.

نعم العلم الإيقاني بالبرهان يعطي التذاذاً للعالم، والعلم الإيقاني الذوقي يعطي لذة أخرى فوق الالتذاذ البرهاني؛ والعلم ذو مراتب، ولا تنكر أن العلم يحصل إما بطريق البرهان أو العرفان، والاول طريق رائج، والثاني منهج ذو معارج وكل ميسر لما خلق له. وهذه العين له شئون أخرى بحتية برهانية وذوقية، ولطائف إيقانية قرآنية ينبغي تحريرها بالوجه الأوفى فأرتقب واقترب.

وراجع إلى رسالتنا المطبوعة المسماة بالإنسان والقرآن<sup>(١)</sup> فإن لنا فيها إشارات سامية في ذلك فإن اخذت الفطانة بيدك تجدها مجدية في المقام جداً. فمن تلك الإشارات السامية ما نقلنا عن افلاطون الآلهي أنه قال: «قد تحققي لي ألوف من المسائل ليس لي عليها برهان».

ومنها ما حكيناها عن ارسطاطاليس أنه قال: «هذه الأقول المتداولة كالسلم نحو المرتبة المطلوبة فمن أراد أن يحصلها فليحصل لنفسه فطرة أخرى».

ومنها ما رويتها عن الشيخ الرئيس أنه قال في الفصل العشرين من النمط التاسع من الإشارات في مقامات العارفين: من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني؛ ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

ومنها ما أثرناها من الأسفار حيث قال صدر المتألهين في الفصل السادس والعشرين من المرحلة السادسة منه في العلة والمعلول<sup>(٢)</sup>: «إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد

١. الإنسان والقرآن، ط ١، ص ١٨ - ٤١.

٢. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ١٨٩.

هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك. وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية، ومقدماتهم الحقّة الحكيمية ناشٍ عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إقادة اليقين؛ بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرر عندهم أن العلم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها؛ فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة؟ وما وقع في كلام بعضٍ منهم: إن تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوا بالمشاهدة معناه إن تكذيبهم بما سميت برهاناً، وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي.

اعلم أنه لم يدع أحد من أساطين العلوم العقلية أن تحصيل المعارف يتأتى بالحواس وبالقياص فقط، وليس له طريق آخر؛ بل صرحوا بأن للإنسان في تحصيلها طرقاً أخرى وراء الفكر والنظر فقد قال الشيخ: في الحكمة المشرقية كما في تعليقات صدر المتألهين على «الشفاء»<sup>(١)</sup> إن بعض البسائط توجد لها نوازم توصل الذهن بصورها إلى حاق الملزومات، وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحدود. بل قال أبين وأحسن من هذا في التعليقات<sup>(٢)</sup>: «إذا فارقت النفس البدن، ولها الاستعداد لأدراك المعقولات فلعلها تحصل لها من غير حاجة لها إلى القوى الجسمية التي فاتته».

تنبيه: بما تحقق في هذه العين يعلم وجه مذمة العقل في لسان العارفين بالله، فإنهم لا يريدون بها مذمة العقل الكلي؛ بل العقول الجزئية النظرية بمعنى أنهم يحثون أهل النظر على مقام أرفع وهو كسب العلم الوهبي الذي فوق النظر بمراحل. وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في كتابنا «نثر الدراري على نظم اللثالي» فإن شئت فراجع إليه.

١. الشفاء بتعليقات صدر المتألهين، ج ١ (الرحلي)، ص ١٧.

٢. التعليقات، ط (مصر)، ص ٢٢.



## عين في علم النفس بالصّور (٣٧)

لز - ومن تلك العيون الفائقة ان علم النفس بالصّور مطلقاً ليس على سبيل القبول والانفعال كما يتفوه به المشاء؛ بل إنها هو بفعل النفس في مرتبة من مراتبها، وفي مرتبة أخرى طور آخر وراء هذا الطور أي أنها في مرتبة مظهر وأخرى مظهر. والاول بالنسبة الى ماهي فائقة عليه، والثاني بالنسبة الى ماهو فائق عليها. وتفصيل البحث بحذافيره موكل الى رسالتنا في العلم، والى الدرس التاسع من كتابنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله<sup>(١)</sup>.

ومن الغوص في هذه العين يقتني أن كل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة، لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس قسماً للمعقول أعني إدراك المجردات الكلية، فتبصر<sup>(٢)</sup>.

قال صدر المتألهين في الاصل التاسع من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار: «إن الصور الخيالية؛ بل الصور الادراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل آخر، وإنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل، وكذا الابصار عندنا الخ<sup>(٣)</sup>».

اقول: يعني ان علم النفس بها بالإنشاء والفعالية، كما يراه الشيخ الأكبر العربي محيي الدين حيث قال في النص الاسحاقي: «بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياليه مالا وجود له إلا فيها» وقال الحكماء: «العقل البسيط خلاق المعقولات التفصيلية»، فتبصر.

وقال في الفصل السادس من الباب الرابع من نفس الاسفار بعد نقل الآراء في الإبصار: والحق عندنا ان الإبصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت

١. دروس اتحاد العاقل بالمعقول، ط ١، ص ١٥٦.

٢. الأسفار، آخر الفصل الثاني عشر من الباب الرابع من نفس الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٤٩.

٣. المصدر، ج ٤، ط ١، ص ١٤٩.

النفسي مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لقيام المقبول بقابله. والبرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحية والخيالية والوهمية.

وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقننا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة. وكذا الخيال يجردّها تجريداً أكثر؛ لما علم من امتناع انتقال المنطبعات؛ بل الادراكات مطلقا انها تحصل بأن يفيض من الواهب صورة أخرى تورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمنحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط وقد نص على ما اخترناه في الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بانولوجيا.

وكذا نص بها اختاره في آخر الموقف السادس من آليات الأسفار حيث قال: «ايضاح عرشي، أعلم أن حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه إما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون، ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسماً موجوداً في الخارج أو شيئاً آخر، ولا كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطة ائبدن ووضعه بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية. اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه: بل حقيقة الإبصار عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثل مجردة عن المادة الطبيعية، ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المشي بالفعل الى ذلك الفعل، لانسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال، وإنما الحاجة في الإبصار الى وجود هذه الآلة العضوية، وإلى وجود الصورة الطبيعية، ووضع مخصوص بينها، وعدم امر حاجز بينها، وغير ذلك من الشرائط؛ ليست لأن مطلق الإبصار لا يتحقق إلا بهذه الشرائط وإلا لما يتحقق الإبصار في حالة النوم او نحوه؛ بل تلك لاجل أن النفس في أوائل الفطرة ضعيفة الوجود، غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية. وكذا في ادراكاتها. فكما أن وجودها غير وجود البدن وإن افتقرت اليه في الوجود، فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وأن افتقرت إليه في الإبصار. وكما أن لها أن تستغني عن هذا البدن انطبعي عند استكمالها

ضرباً من الاستكمال، فكذلك لها أيضاً في أن تدرك الأشياء ادراكاً جزئياً بصرياً أو نحوه أن تستغنى عن هذه الأعضاء وانفعالاتها، وبالجملّة أن الإبصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها، وبدون انفعال النفس ايضاً لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها.

فاذا ثبت ذلك من أن النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها، علم أن مطلق الإبصار من عوارض الوجود بها هو موجود. ولا يوجب تجسّساً ولا انفعالاً وتغيراً وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب - جل ذكره - أولى بذلك الكمال.

وكذا الكلام في السمع فإنّ الذي اشتهر بين الناس أن السمع إنما يحصل بقرع أو قلع عنيفين ولا بدّ فيه من تموج الهواء الواصل الى عضو غضروفي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتتفعل منه النفس فتنتبه بالاصوات والحروف والكلمات ويدركها، ليس كما قرروه وأثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء.

ومما ينبّه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعيّة او حركة هوائية، أن الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتاً شديداً كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ليس بأقل من تأثير صوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر.

اقول: هذه جملة من كلماته المتيفة في أن ادراك النفس في المحسوسات انما هو من انشاء النفس باذن الله - سبحانه - وكذلك الأمر في الصور الخيالية كلها من انشائها فهي فعلها القائم بها ومحسوساتها في الحقيقة معقولاتها فضلاً عن متخيلاتها. وأما ادراكها الحقائق العقلية فقد تقدّم الكلام فيه في العين الثامنة والعشرين، وجملة الأمر أنه بفناء النفس في العقل وسيجيء البحث عنه ايضاً. ومن هذه الإشارات تدعى أن العلم حضوري مطلقاً، وأنه نور للنفس وعينها، وأنه جوهر: بل وجود نوري كان فوق المقولة.

ولنذكر بعض عبارات علماء القوم على ممشى المشاء مزيدة للتبصر:

قال الشيخ في اول اولى كتاب نفس الشفاء في معاني النفس<sup>(١)</sup>: «إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة، وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس الى ما يقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة. الخ».

اقول المراد من القوة الاولى هو مبدأ التغير في الغير. والمراد من الثانية هو الانفعال

١ - طبيعيات الشفاء: (كتاب النفس ص ٦).

فإن قابل الصور المحسوسة النفس الحيوانية، وقابل الصور المعقولة النفس المجردة وهذا معنى آخر غير الأول. ولكن القول بقبول النفس غير مقبول في الحكمة المتعالية لأنه مبني على أن النفس تنفعل من صور المحسوسات والمعقولات. وأما الحكمة المتعالية فحاكمة بأن النفس تنشي الصور في مرحلة، وأخرى على النحو الذي فوق الإنشاء على ما هو مقرر في محله ومعلوم لأهله، والتعبير بالقبول والانفعال في عبارات نفس الشفاء غير عزيز.

ومن تلك العبارات كلام المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الخامس من النمط الثالث من الإشارات في أن مبدأ الإدراك لا يجوز أن يكون الجسمية المشتركة ولا المزاج بقوله: «ولا يجوز أن يكون مبدئه» - يعني مبدأ الإدراك - الجسمية المشتركة ولا المزاج فإنه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر. الخ.

قوله على ما سيظهر ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل السابع من ذلك النمط في الإدراك حيث يقول الشيخ: «أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك الخ». وكذا في الفصل الثامن منه.

وراجع في تحقيق ذلك إلى الدرس السادس من كتابنا في اتحاد العاقل بمعقوله<sup>(١)</sup>.

## عين في ان تعقل النفس المعقولات أمر ذاتي لها ام لا (٣٨)

لح - ومن تلك العيون المرموزة أن تعقل النفس الناطقة للمعقولات هل هو امر ذاتي لها، أو من اللوازم لها، أو ليس هذا ولا ذاك.

قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية : «الفصل الخامس في ان تعقل النفس الناطقة غيرها ليس امراً ذاتياً لها ولا لازماً. انه قد وقع لبعض القائلين بقدم النفوس البشرية أنها تعقل المعقولات لذواتها. واحتجوا عليه بأن قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك المخلو ما ان يكون ذاتياً لها، الخ»<sup>(١)</sup>.

وقال صاحب الأسفار في الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة منه الموضوع لذلك الامر: «هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة. وهو ان صدر من الحكماء الراسخين كافلاطن ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لكثر الناس فان للنفس الانسانية اطواراً ونشآت بعضها سابقة على حدوثها، وبعضها لاحقة عن حدوثها، الخ»<sup>(٢)</sup>.

اقول: قد حررنا البحث عن ذلك الأمر في الدرس العشرين من كتابنا في اتحاد العاقل بمعقوله فراجع<sup>(٣)</sup>.

ثم انه قد تقدم في العين الرابعة أن التعقل فعل العقل، فهذا المعنى أعني التعقل ذاتي له لأن كل جوهر عاقل عن المادة وأحكامها عقل وعاقل ومعقول، والنفس الناطقة فرد من تلك الكبرى الكلية كما نطق به لسان أدلة تجردها لساناً واحداً، فهي لا تغفل عن ذاتها

١. المباحث المشرقية، ط ١، ج ١، ص ٣٧٤.

٢. الاسفار، ط ١، ج ١، ص ٣١٩.

٣. دروس اتحاد العاقل بمعقوله، ط ١، ص ٣٤٩ - ٣٤٢.

في حال من الأحوال حتى في منامها ونحوه لأنها مظهر من مظاهر الإسم الشريف الالهي يامن لا يأخذه سنة ولا نوم، ولذا قالوا: «النفس لا تخلو قط عن التفكير؛ والتفكير عبارة أخرى عن التذكر، وإن شئت قلت: إنها لا تخلو عن التعقل، لأنها كانت بمعنى واحد، فالتفكير هذا هو التعقل أي علمها الحضورى بذاتها أي حضور ذاتها لذاتها فلعلّ مراد من قال إن تعقل النفس أمر ذاتي لها هو بهذا المعنى فلا يكون مفاده أن تعقلها المعقولات الأخرى ذاتي لها.

أو المراد أن النفس الكاملة من حيث إنها عقل مستفاد ولوح محفوظ وكتاب مبين وإمام مبين بحيث صارت مصداق قوله - سبحانه - وكل شيء أحصيناه في إمام مبين، كان تعقلها المعقولات أي علمها بالأشياء كلها ذاتياً لها بمعنى أنها لا تحتاج في العلم بها إلى تفكير بمعناه الميزاني والفلسفي أي إلى تجشم كسب، بل هي مؤيدة بروح القدس غنية عن التعلم فإذا شاءت أن علمت علمت.

## عين في ان علم النفس على سبيل التذكر أم لا (٣٩)

لط - ومن تلك العيون المرموزة أيضا أن علم النفس هل هو تذكر أم لا. ففي الفصل الثامن من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من الأسفار: «هذا القول أي كون العلم تذكراً أقرب الى الصواب من القول السابق - يعني بالقول السابق كون تعقل النفس الإنسانية للمعقولات أمراً ذاتياً لها أو من لوازمها - وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكراً الخ»<sup>(١)</sup>.

وفي المباحث المشرقية للفخر الرازي: «أن العلم ليس بتذكر، الخ»<sup>(٢)</sup>.

اقول: مطلب هذه العين أيضا محرر في الدرس العشرين من كتابنا في اتحاد العاقل

بالمعقول فراجع اليه

وفي المقام كلام آخر حرره العارف القيصري في شرحه على الفص آدمي من

فصوص الحكم عند قول الشيخ العربي فتم العام بوجوده، بقوله<sup>(٣)</sup>:

اي لما وجد هذا الكون الجامع تم العالم بوجوده الخارجي لأنه روح العالم المدبر له

والمتصرف فيه، ولا شك أن الجسد لا يتم كماله إلا بروحه التي تدبره وتحفظه من الآفات.

وانما تأخر نشأته العنصرية في الوجود العيني لأنه لما جعلت حقيقة متصفة بجميع

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٣٢٠.

٢. المباحث المشرقية، ط ١، ج ١، ص ٣٧٥.

٣. شرح القيصري على الفصوص، ط ١، ص ٧٢.

الكلمات جامعة لحقائقها وجب أن يوجد الحقائق كلها في الخارج قبل وجوده حتى يمر عند تنزلاته عليها فيتصف بمعانيها طوراً بعد طور من أطوار الروحانيات والسموات والعنصریات الى أن يظهر في صورته النوعية الحسية.

والمعاني النازلة عليه من الحضرات الأسائية لابد أن تمر على هذه الوسائط أيضاً إلى أن تصل اليه وتكمله. وذلك المرور إنما هو لتهيأة استعدادده للكلمات اللائقة به، ولا اجتماع ما فصل من مقام جمعه من الحقائق والخصائص فيه، وللإشهاد والاطلاع على ما أريد أن يكون خليفة عليه. ولهذا لا تجعل خليفة وقطباً إلا عند انتهاء السفر الثالث ولولا هذا المرور لما أمكن الخروج للكمال إذا الخاتمة مضاهية للسابقة وبه تتم الحركة الدورية المعنوية.

وما يقال: إن علم الأولياء تذكرى لا تفكرى، وقوله - عليه السلام -: «الحكمة ضالة المؤمن»، إشارة الى هذا المعنى، لا إلى أنه وجد في النشأة العنصرية مرة أخرى ثم عرض له النسيان بواسطة التعلق بنطقة أخرى ومرور الزمان عليها إلى أن تذكره كما على رأي اهل التناسخ.

وايضاً لما كان عينه في الخارج مركباً من العناصر المتأخرة عن الافلاك وارواحها وعقوها وجب أن توجد قبله لتقدم الجزء على الكل بالطبع.

اقول ينبغي الإشارة الى بعض اللطائف النورية حول كلام القيصري في المقام فنقول:

١- السير عبارة عن تلبس الاحوال المتعاقبة. وانه كما ينسب الى الوجود والتجلي الذاتي ينسب الى الاسماء والحقائق والارواح والطبيعة والاجرام الكلية المستمتلة عليها لأن كل كلى تلبسه باثرائق واحكامها الجزئية النازلة له السير المعنوي كتلبس الحقيقة الأحدية الجمعية الانسانية دروجاً وعروجاً وان كان كل منهما عروجاً في الحقيقة فلذلك يعتبر السير نارة للتجلي الوجودي النفسي الرحماني المسمى بالأمر الوجودي والأمر الإلهي وبرزة التجلي وذلك في المراتب الاستيداعية الى مستقره الرحمي الذي هو اول مراتب مظاهر الجمعية.

وأخرى للحقيقة الجامعة العلمية الإلهية المسماة بالسير الإلهي أحياناً وذلك في حقائق تلك المراتب الكلية متنازلة الى أنهى دركات الجزئية.

تم سير الأمر الإلهي المذكور اذا وقع في مراتب الاستيداع يسمى معراج التركيب. واذا وقع في العروج الانسلاخي للتركيب المعنوي الثاني الحاصل للعارفين بعد الفتح يسمى معراج التحليل. واذا وقع في العروج بعد هذا المعراج الى عالم الشهادة لتكميل غيره أو



نفسه أو الامرين معاً يسمى معراج العود<sup>(١)</sup>.

فقول القيصري: «ولهذا لا تجعل خليفة وقطباً الا عند انتهاء السفر الثالث، فهو الذي له معراج العود، وهو مبين حقائق الاسماء في لسان العارف بالله، والفيلسوف الكامل في لسان الفيلسوف الالهي لان الفلسفة هو العلم بحقائق الاشياء والاشياء هي الاسماء التكوينية قوله سبحانه: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»<sup>(٢)</sup>.

٢- كلمات اهل المعرفة في بيان الأسفار على وجوه عديدة وكلها موجهة. وقد اشرنا الى نبذة منها في كتابنا نصوص الحكم للفسارابي في شرح الفص الواحد والخمسين منه.

قال القيصري في شرح الفص الهودي من فصوص الحكم في معنى السلوك: «أن السلوك من الآثار (أي الماهيات) الى الافعال، ومنها إلى الأسماء والصفات، ومنها إلى الذات، وجميعها مراتب الحق والحق هو الظاهر فيها، ولا موجود ولا معلوم إلا هو (لأنها مراتب ظهوره وهو الظاهر فيها)، فمن عرف أن الطريق الذي يسلك عليه هو عين الحق فقد عرف الأمر على ما هو عليه، وعرف أن سلوكه وسفره وقع في الحق، وعرف أن الحق هو الذي يسلك ويسافر في مراتب وجوده لا غير فالعالم والمعلوم هو لا غيره»<sup>(٣)</sup>.

ويستفاد من كلام القيصري في أواخر شرحه على الفص النوحى حيث يبحث عن القطب والتكامل أن من يسافر السفر الرابع أي من الحق الى الخلق لتكميل النفوس أفضل ممن توقف في السفر الثالث. والحق كذلك تدبر ترشد - أن شاء الله -.

ومن كلماته في المهام: «في السير من الخلق الى الحق وإن كان يلزم من وإلى لكنه غير مذموم لأن السالك يسلك في الحقيقة من نفسه الى نفسه وعينه الثابتة التي هي ربه ليعرفها فيعرف ربها فحركته من جهة عبوديته الى جهة ربوبيته فليس كالمحجوب الطالب لربه خارجاً عن نفسه وعن سلسلة الموجودات الممكنة جميعاً كالمفلس والمتكلم»<sup>(٤)</sup>.

وقال في الفصل الثامن من شرحه على نصوص الحكم في أن العالم هو صورة الحقيقة

١. مصباح الأنس، ص ٢٢٦ - ٢٩٥.

٢. البقرة: ٣١.

٣. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

٤. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ١٤٦.

الانسانية بعد نقل قول الوصي - عليه السلام - في بيان حقيقته ما هذا لفظه: ولذلك - أي ولقوله عليه السلام - قيل: الإنسان الكامل لا بد أن يسري في جميع الموجودات كسريان الحق فيها وذلك في السفر الثالث من الحق إلى الخلق بالحق وعند هذا السفر يتم كماله وبه يحصل له حق اليقين<sup>١</sup>.

وفي باب السين من اصطلاحات العارفين بالله للعارف عبد الرزاق القاسبي: «السفر هو توجه القلب إلى الحق، والأسفار أربعة: الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسبوعية. الثاني هو السير في الله تعالى بالاتصاف بصفاته والتحقيق باسمائه إلى الأفق الأعلى، وهو نهاية مقام الروح وحضرة الواحدية. الثالث هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الاحدية وهو مقام (قاب قوسين) ما بقيت الإثنية، فإذا ارتفعت فهو مقام أو أدنى ونهاية الولاية. الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع»<sup>٢</sup>.

وقال بعض المشايخ: «السفر هو توجه القلب إلى الحق، والأسفار ثلاثة: الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى نهاية مقام القلب وهو نهاية التجليات الأسبوعية. والثاني هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية. والثالث هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء».

وفي حاشية شرح دعاء الصباح للحكيم السبزواري<sup>٣</sup>: «منازل النفس بوجه ثمانية: الشره والحمود والتقدير والتبذير والجبن والتهور والجريزة والبلاهة، وهاتان الأخيرتان على ما في الشفاء افراط الفكر وتفريطه في تكثير طرق جلب المنافع الدنيوية وتقليلها في الغاية. ومنازل القلب بالأجاء الأربعة التي هي أركان العدالة الخاصة من العفة والسخاوة والشجاعة والحكمة. الخ».

ومما أفاد بعض أرباب المعرفة وآل الحق في الأسفار أن السفر هو الحركة عن الموطن أو الموقف، متوجهاً إلى المقصد بطي المراحل وقطع المنازل، وهو صوري مستغن عن البيان، ومعنوي وهو على ما اعتبره أهل الشهود أربعة.

١. المصدر، ص ٣٨.

٢. من هامش منازل السائرين، ط ١، ص ١٣٤.

٣. حاشية شرح دعاء الصباح للسبزواري، ط ١، ص ٣٩.

السفر الأول - الأول «السفر من الخلق الى الحق» برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي هي معه ازلًا وأبدًا. وان شئت قلت: بالترقي من مقام النفس الى مقام القلب، ومن مقام القلب الى مقام الروح، ومن مقام الروح الى المقصد الأقصى والبهجة الكبرى، وهو الجنة المزلفة للمتقين في فوه تعالى: «وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ» أي المتقين عن ادناس مقام النفس وهي الحجب الظلمانية، وانوار مقام القلب واحضواء مقام الروح وهي الحجب النورانية فان المقامات الكلية للانسان هذه الثلاثة. وما قيل: ان بين العبد وبين الرب الف حجاب، يرجع الى تلك الثلاثة الكلية. فاذا وصل السالك الى المقصود برفع تلك الحجب المذكورة يشاهد جمال الحق ويفني ذاته فيه. وربما يقال لذا مقام الفناء في الذات، وفيه السرّ والخفي والأخفى لكنها من السفر الثاني وسنبيته أنفًا.

وقد يعتبر في مقام الروح العقل نظرًا إلى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعة: مقام النفس، مقام القلب، مقام العقل، مقام الروح، مقام السرّ، مقام الخفي، مقام الأخفى. وتلك المقامات تسمى بذلك الاسم باعتبار كون تلك الحالة للسالك ملكة، فان لم تكن ملكة لا تسمى مقامًا. وهي مراتب الولاء وبلاد العشق والمحبة التي انار اليها العارف الرومي:

«هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم»  
فاذا أفنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهي سفره الأول، ويصير وجوده وجوداً حقانياً، ويعرض له المحو، وربما يصدر عنه الشطح، ويظن العامي الجاهل المتكشف فيه حينئذ بعض الظن، وقد قال - سبحانه -: «أَجْنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»<sup>١</sup>. ومثل السالك في هذا المقام مثل المرأة العاصية أعنى بها السنجنجل مع الشمس كما قلت في دفتر دل<sup>٢</sup>.

«چو با مرآت صافی چشمه هور      مقابل شد بتابند اندر او نور  
ز نور خور جنان آیدش باور      که می گوید منم خورشید خاور  
انا الشمسی که او گوید در آن حال      انا الطمس است زان فرخنده اقبال  
خرف چون بی بها و بی تمیز است      یا آینه همیشه در ستیز است

١. الحجرات: ١٢. ٢. دیوان المؤلف، الشعر النثاری، ط ١، ص ٣٧٩.

حديث چشم با کوران چه گویی خدا را از خدا دوران چه جویی»  
 فاذا تداركت العناية الالهية السالك وزال محوه وشمله الصحو تجده أواهاً منياً  
 متضرعاً متذللاً في عبوديته عند ربوبية رب العالمين، وإن أخبره أحد بسطحه ينكره ويعرض  
 عنه ويستغفر الله منه ويتوب إليه.

السفر الثاني - ثم عند انتهاء السفر الأول يأخذ السالك في السفر الثاني وهو  
 (السفر من الحق الى الحق بالحق)، وقيل بالفارسية في شأن هذا السفر:

«طلبگار خدارا منزل از ره دورتر باشد

بدريا چون رسد سيل از ره، آغاز سفر باشد»

وانما يكون بالحق لأنه صار ولياً ووجوده وجوداً حقانياً، فيأخذ في السلوك من موقف  
 الذات إلى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يتأهّد جميع كمالاته فيعلم الأسماء كلها إلا ما  
 استأثره عنده، فيصبر ولايته تامة. ويفنى أيضاً ذاته وأفعاله وصفاته في ذات الحق وصفاته  
 وأفعاله، فيه يسمع وبه يبصر وبه يمشي وبه يبطش. والسرّ فناء ذاته، والخفاء فناء صفاته وأفعاله،  
 والاختفاء فناء فتائيه. وإن شئت قلت: السرّ هو الفناء في الذات وهو منتهى السفر الأول  
 ومبدء السفر الثاني، والخفاء هو الفناء في الألوهية، والأخفى هو الفناء عن الفنائين، فيتم  
 دائرة الولاية وينتهي السفر الثاني وينقطع فناءه.

السفر الثالث - ثم يأخذ في السفر الثالث وهو (السفر من الحق الى الخلق بالحق)  
 ويسلك من هذا الموقف في مراتب الأفعال، ويرزق محو، ويحصل له الصحو التام، ويبقى  
 ببقاء الله، ويسافر في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت، ويساهد هذه العوالم كلها  
 بأعيانها ولوازمها، ويحصل له حظ من نبوة الإنبائية فينبىء عن المعارف من ذاته تعالى  
 وصفاته وأفعاله، وليس له نبوة التشريع فإنه لا يخبر إلا عن الله - تعالى - وصفاته وأفعاله،  
 ولا يسمى نبياً، ويأخذ الأحكام والشرائع من النبي المطلق وينبئه، وحينئذ ينتهي السفر  
 الثالث.

السفر الرابع - ثم يأخذ في السفر الرابع وهو (السفر من الخلق الى الخلق بالحق)  
 فيساهد الخلائق وأنارها ولوازمها، فيعلم مضارها ومنافعها في العاجل والآجل يعني في الدنيا  
 والآخرة ويعلم رجوعها الى الله وكيفية رجوعها وما يسوقها ويقودها ويخزيها، وما يمنعها  
 ويعوقها ويدعوها فيكون نبياً بنبوة التشريع ويسمى بالنبي، فإنه ينبىء عن بقائها ومضارها  
 ومنافعها، وعمّا به سعادتها وعمّا به شقاؤها، ويكون في كل ذلك بالحق لأن وجوده حقاني ولا

يشغله الالتفات اليها من التوجه الى الحق.

هذه هي الأسفار الاربعة. فقد ظهر أنَّ السفر الأول والثالث متقابلان لتعاكسهما في المبدء والمنتهى وكون الثالث بالحق دون الأول؛ والثاني والرابع متقابلان بوجه لاختلافهما في المبدء والمنتهى واشتراكهما في كونهما بالحق.

والفلاسفة الشاخصون والحكماء الراسخون ينظرون في الآفاق والانفس فيرون آياته - تعالى - فيها ظاهرة وراياته عنها باهرة فيستدلون بآثار قدرته على وجوب وجوده وذاته، ويستشهدون بأنوار حكمته على تقدس اسمائه وصفاته، فإن وجود السماوات والأرض وامكانها وحركاتها دلائل انيته، واتقانها وانتظامها شواهد معرفته وربوبيته. والى هذه الطريقة اسير في الكتاب المبين بقوله تعالى: «سُئِرِيَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»<sup>١</sup> وعند ذلك تبين لهم انه الحق بحيث يرون كل وجود وكمال وجود مستهلكاً في وجوده وكمالات وجوده، بل يرون كل وجود وكمال لمة من لمعات نوره، وجلوة من جلوات ظهوره. وهذا هو السفر الأول من الأسفار الاربعة بازاء ما لأهل السلوك من اهل الله، وهو من الخلق الى الحق.

ثم ينظرون إلى الوجود ويتأملون في نفس حقيقته فيتبين لهم أنه الواجب بذاته ولذاته، ويستدلون بوجوبه الذاتي على بساطته ووحدانيته وعمله وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وسائر اوصاف كماله ونعوت جماله وجلاله، وعلى أن كلاًها عين ذاته، فيظهر أحديته، وبأحديته صمديته، وبصمديته أنه كل الأشياء بنحو اتم واعلى. وهذا هو السفر الثاني من الأسفار الاربعة العقلية بازاء ما لأهل السلوك وهو من الحق الى الحق بالحق.

ثم ينظرون في وجوده وعنايته واحديته فيكشف لهم وحدانية فعله، وكيفية صدور الكثرة عنه - تعالى - وترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول والنفوس، ويتأملون في عوالم الجبروت والملوكوت اعلاها واسفلها إلى أن ينتهي إلى عالم الملك والناسوت «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>٢</sup>. وهذا هو السفر الثالث من الأسفار الاربعة العقلية بازاء ما للسالكين وهو من الحق الى الخلق بالحق.

١. فصل: ٥٣.

٢. فصل: ٥٣.

ثم ينظرون في خلق السموات والأرض، ويعلمون رجوعها إلى الله، ويعرفون مضارها ومنافعها، وما به سعادتها وشقاوتها في الدنيا والآخرة، فيعلمون معاشها ومعادها فيهنون عن المفاسد، ويأمرون بالمصالح، وينظرون في أمر الآخرة، ويعلمون ما فيها من الجنة والنار والثواب والعقاب والصراط والحساب والميزان وتطائر الكتب وتجسم الأعمال، وبالجملة كل ما جاء به الأنبياء واخبر به الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين - وهذا هو السفر الرابع من العقلية بإزاء ما لأهل الله وهو من الخلق إلى الخلق بالحق.

هذا ما افاده العارف المتأله الميرزة محمد رضا القمشي - رضوان الله تعالى عليه - في بيان الأسفار الأربعة على مشرب العارف ومنهل الحكيم مع بعض تصرفات يسيرة في نبذة من عباراته من الراقم. فنخرج إلى ما كنا فيه فنقول:

فإن كان القول بأن علم النفس على سبيل التذكر على ذلك الوجه الوجه الذي حرره القيصري فلا خير فيه وذلك الوجه في الحقيقة هو الجواب عن اتكال يرد في طلب العلم من أن طلب المجهول المطلق محال، فالمعلوم لا بد أن يكون معروفاً من وجه الاجمال. وقررنا الاشكال وجوابه تفصيلاً في الدرس العشرين من كتاب الاتحاد، ويشبه أن يكون مراد القائل بالتذكر هو ما حرره القيصري، فتدبر.

واستدل بعض علماء النفس من قوله سبحانه: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»<sup>(١)</sup>. على أن لوح النفس خالية عن المعلومات أول تكونها ثم تنتفش فيها شيئاً فشيئاً. وهذا استدلال تام لكنه جار في غير علم النفس بذاتها. فلا يطلق عليها حينئذ عرفاً «يعلم شيئاً». والدليل عليه قوله - تعالى - : «وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً»<sup>(٢)</sup> فإن من الضروري انه في تلك الحال عالم بنفسه. افاده الاستاذ العلامة الطباطبائي - قدس سره الشريف - في تفسيره الميزان.

ثم بما افاده الشيخ العطار في السير هو قوله الشريف في منطق الطير: «سير هرکس تا کمال او بود قرب هرکس قدر حال او بود گر بهر دیشه چندانی که هست کی کمال صرصرش آید بدست لاجرم چون مختلف افتاد سیر همروش هرگز نگردد هیچ طیر»

عين في المناسبة بين مدركات النفس وبين مدركاتها،

والمناسبة بين النفس وبين الغيب الآلهي (٤٠)

م - ومن تلك العيون المحيرة البحث عن المناسبة بين المدرك ومدركه. والقوى المدركة مع أنها من شئون النفس لكل واحدة منها غذاء من سنخها وجنسها ومع تلك الكثرة في ضروب الغذاء بحسب ضروب المغتذى فهي كلها غذاء النفس وهي شبكات عديدة للنفس تصصاد بكل واحدة منها غذاءً خاصاً فهي تغذي بها ضروب الغذاء. وتقتنص بها أنواع المعارف وتحشر مع جميع الكلمات النورية الوجودية من المفارقات والمقارنات - سبحانه الله ما أعظم شأن الانسان -.

هذه المناسبة كالمناسبة بين المعاني وصورها المتصورة في موطن الخيال، وكالمناسبة بين اعيان الموجودات وأعيانها الثابتة، وكالمناسبات بين الصور المنامية واصولها، وبين الصور الجزائية وملكاتها؛ وبالجملة هذه المناسبة المبحوث عنها كالمناسبة بين المعاني وصورها مطلقاً، وكالمناسبة بين الأمزجة وبين شروق التجليات من المنامات والإلقاءات والالهامات والحدس والوحي ونحوها لها.

وكما يجب التناسب بين المدركات ومدركاتها حتى تكسب ما به تلتذ، كذلك يجب التناسب بين النفس وبين العقل وهو توحيدها حتى يصح لها التعقل، وكذلك يجب التناسب بينها وبين الغيب الآلهي حتى تنال بهجتها الكبرى.

والعلم بسر تلك المناسبات صعب عسير جداً إلا لمن تنور قلبه باثوار المعارف القرآنية، وشرح صدره بحقائق الأسماء الفرقانية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. والسير في الروايات المعراجية والبرزخية والمنامية، والتدبر في الصحف الأصلية في التعبيرات المنامية كتعطير الأنام في تعبير المنام، والإرتقاء الى الحضور الملكوتي والعروج الى الصعود البرزخي مما هي ممدة ومعدة في نيل تلك المناسبات، والحرثي بنا في المقام أن تشير الى طائفة من الكلمات التامة الصادرة عن اساطين الكمال لعنّها تقربك الى كشف الحال واسراق البال

١- قال الشيخ في الفصل السابع من تاسعة أهيات الشفاء<sup>١</sup>: «يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصصها واذى وشرّاً يخصصها. مثله أن لذة شهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذة الغضب الظفر، ولذة النوح الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية؛ واذى كل واحد منها ما يضاده. وتشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير، واللذة الخاصة بها. وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل. إلى قوله - رضوان الله تعالى عليه -: أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل» - إلى آخر ما أفاد واجاد في هذا الفصل الذي هو من غرر فصول أهيات الشفاء.

٢- ونحو كلامه المذكور ما أفاد في الفصل التاسع من النمط الثامن من الإشارات في البهجة والسرور بقوله: «كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس إليه خير. ثم لانسك في أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة؛ وكمال الشهوة مثلاً أن يتكفّف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لاعتن سبب خارج كانت اللذة قائمة» - إلى قوله: «وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه» الخ.

٣- إن حصول العلم الذوقي الصحيح من جهة الكشف الكامل الصحيح، يتوقف بعد العناية الإلهية على تعطيل القوى الجزئية الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيلية المختلفة المقصودة وتخليصها لمن تنسب إليه، وتفرغ المحل عن كل علم واعتقاد، بل عن كل شيء ماعدا المطلوب الحق، ثم الاقبال عليه على ما يعلم من نفسه بتوجه كلي جملي مقدّس عن سائر التعينات العادية والاعتقادية، والاستحسانات التقليدية، والتعشقات النسبية، على اختلاف متعلقاتها الكونية وغيرها مع توحيد العزيمة والجمعية والاخلاص التام، والمواظبة على هذه الحال على الدوام، وفي أكثر الاوقات، دون فترة ولا تقسم خاطر، ولا تشتت عزيمة، فحينئذ تتم المناسبة بين النفس وبين الغيب الإلهي، وحضرة القدس الذي هو ينبوع الوجود، ومعدن التجليات الاسماوية الواصلة إلى كل موجود والمتعينة المتعددة في



مرتبة كل متجلي له وبحسبه لا بحسب الواحد المطلق - سبحانه وتعالى شأنه -<sup>(١)</sup>.

٤- المظاهر والصفات الظاهرة، والمواد من الصور البسيطة والمركبة آلات لتوصيل المعاني، وإن شئت قلت سبب لإدراكها في حضرة الغيب، وذلك بالتفات الروح ووجه القلب من عالم الكون، بالرجوع إلى الحضرة العلمية النورية على صراط الوجه الخاص بالنحو المشار إليه. فإن كانت المناسبة بين العالم وما يراد معرفته ثابتة، والنسبة القرينة قوية، فإن الحاجة إلى أدوات التوصيل تكون أقل، حتى أنه لتفني الكلمة الواحدة، أو الإشارة، في تعريف ما في نفس المخاطب من المعاني الجمّة، وتوصيلها إلى المخاطب، وفي تذكيره الأسرار الغزيرة والمعلومات الكثيرة. وربما تكمل المناسبة ويقوى حكم القرب والتوحد، بحيث يقع الاستغناء عن الوسائط، ماعدا نسبة المحاذاة المحققة المعنوية، والمواجهة التامة لاستحالة الاتحاد والمخاطبة في مقام الأُحدية»؟<sup>(٢)</sup>.

٥- لكل ما يتغذى به من صور الأغذية خواص وقوى روحانية غير اقوى والخواص المشهودة والمدركة من حيث صورته واثره في الاجسام، وتلك الخواص احكام مختلفة على نحو ما ذكر في الانسان وغيره. وبين الأغذية ومن يغتذي بها من حيث المزاج الصوري والمزاج الروحاني والمعنوي، مناسبات من وجه ومنافرات من وجه، والحكم في كل وقت للاسم الرب إنها يظهر بالغالب منها وأكثرها خفية تعسر معرفتها إلا بالتعريف الإلهي. فعلى قدر المناسبة وصحة المزاج الروحاني المذكور يقوى الكشف ويصح ويكثر وتعلو مرتبته وتشرف نتائجه من العلوم والاذواق والتجليات بشرط اقتران حكم الاسم الاول ومساعدته.

وعلى قدر المباعدة وقلة المناسبة وضعف الامتزاج الروحانيين تكثر الحجب ويقل الكشف والعلم والادراك الذوقي ولوازم ذلك كله<sup>(٣)</sup>.

٦- قال الشيخ العارف محيي الدين في الفص الاسحاقي: «فالتجلي الصوري في حضرة الخيال يحتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة». وقال القيصري في الشرح:

١. اعجاز البيان في تأويل القرآن للقونوي. ط مصر، ص ١٣٦.

٢. انصدر، ص ١٧٢.

٣. المصدر، ص ٣٠٢.

«لا يحصل عامه إلا بانكشاف رقائق الأسماء الإلهية والمناسبات التي بين الأسماء المتعلقة بالباطن وبين الأسماء التي تحت حیطة الظاهر لأن الحق إنما يهب المعاني صوراً يحكم المناسبة الواقعة بينها. لأجزاء كما يظن المحجوبون أن الخيال يخلق تلك الصور جزئاً فلا يعبرون ويسمون بها أضغاث أحلام. بل المصور هي الحق من وراء حجابية الخيال ولا يصدر منه ما يخالف الحكمة. فمن عرف المناسبات التي بين الصور ومعانيها وعرف مراتب النفوس التي تظهر الصور في حضرة خيالاتهم بحسبها يعلم علم التعبير كما ينبغي. ولذلك يختلف أحكام الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب. وهذا الانكشاف لا يحصل إلا بالتجلي الإلهي من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن»<sup>(١)</sup>.

٧- «إن حقائق الأشياء في الحضرة العلمية بسيطة فلا تدركها على نحو تعينها فيها إلا من حيث أحديتنا فإن البسيط لا يدركه إلا بسيط»<sup>(٢)</sup>.

٨- «إن الشيء لا يؤثر في الشيء إلا بنسبة بينه وبينه أذهي التي تقتضي لزوم الأثر. الخ»<sup>(٣)</sup>.

٩- في مفتاح الغيب للقوثوي: «لا يطلب شيء غيره دون مناسبة وهي أمر جامع بينها يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الامتياز لامتلاكها؛ بل من جهة ما يضاهاه به كل منهما ذلك الأمر الجامع ومن حيث يشتركان فيه. ولكل مناسبة ثابتة بين طالب ومطلوب رقيقة بينهما هي يجري حكمها وصورته، وتحدث تارة مع أحد الطرفين وأخرى من كليهما»<sup>(٤)</sup>.

١٠- وقد تقدم الإشارة في العين السابقة إلى أن المجهول المطلق لا يطلب وطلبه محال. أقول: ومن أسرار تلك المناسبات ما قال المعلم الأول: إن المتي للرجال يخالط المتكون على أنه فاعل لا على أنه مادة، ولكنه يجري في الأعضاء مع المادة التي للأنات من غير أن يكون المتي هيولي فيكون منه العضو بل يكون جزءاً سارياً فيه كالمبدء المتحرك. وإنما يتكون عنه الروح في المولود فإنه يلطف جداً ويكون أصلاً للروح الذي في المولود الذي يحمل القوة النفسانية. نقله عنه الشيخ في آخر الفصل الأول من تاسعة الشفاء<sup>(٥)</sup>.

١. شرح الفيرسي على قصص الحكم، ط ١، ص ١٩٠.

٢. مصباح الأنس، ط ١، ص ٩.

٣. المصدر، ص ٣٩.

٤. المصدر، ص ٩٥.

٥. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٤٢٨.

وخلاصة القول: «إنَّ مني الذكر يصير مبدءاً للروح الحامل للقوى. ويؤيده (الرجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)<sup>١</sup>. وإن الرجل مظهر العقل، والمرأة مظهر النفس. والظاهر عنوان الواقع ونعم ما قال العارف الرومي في المثنوي: «آسمان مرد وزمین زن در خرد/ آنچه آن انداخت این می پرورد».

وقد تقدم نحوه في العين العاشرة ايضاً.

١١- قال القيصري: «لا يدرك مدرك ما شيئاً الا بحسب ما منه فيه كما هو مقرر في قواعد التحقيق»<sup>٢</sup>.



١. النساء: ٣٤.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤١٢.



## عين في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة (٤١)

ما - ومن تلك العيون المتلاطمة إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة. والنفس اذا خرجت من غياهب التعلقات المادية، وخلصت من قيود العلائق الموبقة الدنيوية، تسبح في ديار المرسلات وآفاق المطلقات. وتصل الى مبادئها العالية النورية التي هي خزائن المعارف ومعادن الحقائق وتتحد بها وتطلع عليها بحسب سعتها وطهارتها وقداستها. وذلك الاطلاع والوقوف لا يتوقف على فكر.

والفخر الرازي في نفس المباحث<sup>(١)</sup>. اورد هذا البحث معنونا بقوله: «الفصل الحادي والعشرون في إمكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة». ثم قال: «ربما ظن بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكنونات أن النفس لا تقوى على استحضار ادراكين وعلمين، وليس الامر كما ظنوا بوجوه ثلاثة الخ».

وصاحب الأسفار جعل الفصل السادس عشر من الطرف الاول من المرحلة العاشرة في اتحاد العاقل والمعقول في هذه المسألة الرفيعة على وزان ما في المباحث ونقل ما في المباحث من الوجوه المشار اليها فقال: «أما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك هو امر محقق ثابت عندنا - الى قوله - قدس سره -: وما يؤكد ذلك ويحققه أن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كسفا ووضوحاً ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الاوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة، وكالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضرة معاً بالفعل بلا شوب قوة»<sup>(٢)</sup>.

١. المباحث، ط ١، ج ١، ص ٢٥٥.

٢. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

اقول قد استوفينا البحث عن ذلك في نهج الولاية في علم الإنسان الكامل بحسب اتحاده بالرق المنشور والنور المرشوش . وما في هذه العين يرشدك الى أمر رفيع ذي قدر وهو الاعتلاء الى فهم الخطاب المحمدي بقول الله سبحانه (إنا أنزلناه في ليلة القدر)، فتبصر. ثم جاء في الأسفار بعد الفصل المذكور فصل شريف آخر في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة. وهذا أصل رصين يليق أن يجعل عيناً واحدة على حياها كما فعلناه، أو تجعل مع هذه العين عيناً ذات سبعين.

تبصرة: أنت بما قدمنا في العين الثلاثين من أن الحس المشترك مظهر الاسم (بما لا يشغله شأن عن شأن) تدري أيضاً إمكان العلوم الكثيرة في النفس دفعة ولو قلنا مكان التعقلات، العلوم كان التعبير أولى لشموله الإحساسات الكثيرة والتخيل والتوهم والتعقل التفصيلي والتعقل البسيط دفعة إلا أنا اقتفينا أسلوب صاحب الأسفار. والتذكير بالتبديل من افادات الحكيم السبزواري في التعليقة.

بل اقول: التعبير بالتعقلات تام، وهو شامل لجميع العلوم لأن كل محسوس وكل مدرك على ما هو المحقق عند صاحب الأسفار فهو معقول والتعقلات هي العلوم. كما نصّ بذلك في آخر الباب الرابع من كتاب النفس بقوله: «فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي بواسطة الحس بالمحسوس قسماً للمعقول أعني أدراك المجردات بالكلية هذا»<sup>١</sup>. في اورد عليه الحكيم السبزواري - رضوان الله تعالى عليه - من التبديل، ليس على ما ينبغي فتبصر.

تبصرة: نقل ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو في البحث عن علم الباري - سبحانه - القول بأن العقل يعقل معقولات كثيرة دفعة، عن ثامسطيوس مفسر كتب أرسطو أيضاً. فهذا المطلب الشريف المعنون في هذه العين إنما ذهب إليها الأوائل من الحكماء الآلهيين أيضاً، إلا أن الأوائل حققوه في علم الباري، والأواخر في علم النفس. ويمكن وقوع البحث عن ذلك في كلا الموضوعين عن الفريقين. قال ابن رشد: «إذا اتحد العقل

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٤٩.

والمعقول اتحاداً تاماً لزم أن تتحد المعقولات الكثيرة التي لذلك العقل فتصير وذلك العقل شيئاً واحداً وبسيطاً من جميع الوجوه لانه إذا بقيت المعقولات الحاصلة في العقل الواحد كثيرة فلم تتحد اذا بذاته فذاته إذا غيرها. وهذا هو الذي ذهب على ثامسطيوس حيث يجوز أن يكون العقل يعقل معقولات كثيرة دفعة الخ»<sup>(١)</sup>.




---

١. تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة، ط بيروت، ج ٣، ص ١٧٠٦.





## عين في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة (٤٢)

مب - ومن تلك العيون اللطيفة البسيطة البحت عن ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على التعقلات الكثيرة والعلوم العديدة.

اعلم أن اتصاف موجود بصفات متعددة متقابلة يدل على سعة وجوده وشدة توحده وسطوة تأكده في الوجود من حيث إنه لا يزول بعروض الأضداد واتصافه بها. كما يوصف الحق - سبحانه - بالاول والآخر، وبالظاهر والباطن، وبالنافع والضار، وبالقابض والباسط، وبالخافض والرافع، وبالهادي والمضل، وبالمعز والمذل، وبالأسماء الجمالية والجلالية الأخرى. قال الشيخ العارف العربي في الفص الأدريسي من فصوص الحكم<sup>(١)</sup>: قال الخراز - رحمه الله - وهو وجه من وجوه الحق ولسان من أنسنه ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الاضداد في المحكم عليها بها الخ ».

ولا يخفى عليك أن الاتصاف بها ينحو من التعبير كاتصاف الشخص المرئي فيوصف بالاول وصف المتضادة بلحاظ تلك المرئي والمظاهر. والنفس الانسانية هي مظهره الاتم ولو لم يكن بينه - تعالى - وبين النفس من المناسبة والمضاهاة ما لم يكن بينه وبين غيرها لما شرط معرفته بمعرفتها؛ بل بينها تمام هذه المناسبة والتمام هو المرتبة التي هي فوق التنزيه والتشبيه. فافهم.

والفصل السابع عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الأسفار في اتحاد العاقل بالمعقول في حل هذا الاشكال. قال - رضوان الله عليه -؛ لما ثبت أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد، يرد ههنا اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة؛ فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما يتكرر باحد

١. فصوص الحكم، ط ١، ص ١٥٩.

من اسباب التكثر إما لتكثر العلة، وإما لاختلاف القابل، وإما لاختلاف الآلات وإما لترتب المعلومات في انفسها، والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها إلى أن تساوي كثرة أفعاليها الغير المتناهية. ولا يمكن أيضاً أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها. ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في انفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس، وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوماً للآخر أو كاسياً له.

فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي تعد النفس للاطلاع بذلك الصور العقلية المجردة. والإحساسات الجزئية إنما تتكرر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع، والخبرات، ودفع الشرور، والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس، ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية، ثم يمتزج بعضها ببعض ويتحصّل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لانهاية لها.

فالخاص، أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بسبب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتيباً طبيعياً كل مقدم منها علة للمتأخر.

تبصرة: التعقلات في هذه العين أيضاً شاملة للعلوم كلها بما نقدم بيانه في العين السابقة.

## عين في أن النفس كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد (٤٣)

مج - ومن تلك العيون المشعة أن النفس بقوتها العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد.

والبحث عن ذلك بالاستقصاء يطلب في الفصل الخامس من خامسة نفس الشفاء. وذلك الفصل من غرر فصول كتاب النفس من الشفاء<sup>(١)</sup> ومطالبه صارت في الكتب الأخرى عدة فصول.

والفخر الرازي في المباحث المشرقية يبحث عنه<sup>(٢)</sup>؛ ولكن المباحث كالتحصيل خلاصة الشفاء إلا أن التحصيل نقل عبارات الشفاء ملخصاً، والمباحث حرره تلخيصاً ولذلك كان المباحث التلخيص التوضيحي لمطالب الشفاء. ثم ما في عنوان هذه العين مذكور مع بيانه في الأسفار أيضاً. على وزانه في المباحث مع اضافة افادة<sup>(٣)</sup>.

قال الشيخ في الفصل المذكور - بعد بيان فعل العقل الفعال في انفسنا، وإن نسبته الى نفوسنا كنسبة الشمس الى أبصارنا، وبعد البيان التفصيلي في التوحيد والتكثير المذكورين - تلخيصاً لما أفاد، ما هذا لفظه: فيكون للعقل قدرة على تكثير الواحد وتوحيد الكثير من المعاني. أما توحيد الكثير فمن وجهين أحدهما بأن تصير المعاني المختلفة الكثيرة في التخيلات بالعدد إذا كانت لا تختلف في الحد معنى واحداً.

والوجه الثاني بأن يركب من معاني الأجناس والفصول معنى واحداً بالحد. ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذه من خواص العقل الانساني وليس ذلك لغيره

١. الشفاء . ط ١، ج ١، ص ٣٥٦.

٢. المباحث المشرقية . ط ١، ج ١، ص ٣٤٧.

٣. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٩٢.

من القوى فإنها تدرك الكثير كثيراً كما هو والواحد واحداً كما هو، ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط؛ بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور وأعراضها، ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتنزعها من الذاتيات. إلى آخر ما أفاد.

والفخر في الموضع المذكور من المباحث حرره بقوله: «أما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين: الأول بالتحليل لأنها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وسائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة. والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقترن الفصل بالجنس بحيث تحصل منها حقيقة متحدة اتحاداً طبيعياً لاصناعياً.

وأما قوتها على تكثير الواحد فهي أن تميز ذاتها عن عرضها وجنسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة مابلغ، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة مابلغت، وتميز لازمها عن مفارقها وقريبها عن بعيدها والغريب منها عن الملائم؛ فيكون الشخص الواحد في الحس واحداً لكنه في العقل أمور كثيرة ولذلك يكون ادراك العقل أتم الإدراكات؛ بل كان العقل يتغلغل في ماهية الشيء وحقيقته، ويستنتج منها نتيجة مطابقة لها من كل الوجوه؛ وأما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهل فإن الحس لا يدرك إلا ظاهر الشيء، وأما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيط الحس به».

أقول: كتاب المباحث من أوله إلى آخره بالنسبة إلى مطالب الشفاء ومسائله ليس إلا على هذا الوجه الذي نقلناه. أعني أنه حرر ما في الشفاء تحرير تلخيص مع تمثيل وتوضيح. ولذلك كان المباحث لباحثي الشفاء وفاحصيه نعم العون والبيان.

وصاحب الأسفار إذا أراد نقل أقوال المشاء وآرائهم نقل غالباً عن المباحث، وقد يعين موضع نقله من المباحث ويذكر الفخر، وكثيراً ما يهملها لأن غرضه كان إراءة قول المشاء ثم تحرير افكاره البديعة، وليس ذلك بما يزريه ويشينه مثلاً أن يقال أنه نقل المطلب من المباحث ولم يذكر الكتاب أو المصنف فيعد عمله من الاختلاس.

وأنا أقول: ذلك ليس باقتباس فضلاً أن يكون اختلاصاً لأنه يريد في النقل إراءة الحكمة الدارجة ثم بعدها يحقق الحكمة المتعالية العارضة. والامر كما يقول هو في آخر الفصل الخامس عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة في اتحاد العاقل بالمعقول بعد تحقيقه في العقل البسيط وبيانه ما هذا لفظه:

أقول هذا المقصد أرفع قدراً واجل من أن ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة

فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة الخ<sup>(١)</sup>.

ويعني بالرجل الفخر الرازي. ونحو قوله: «هذا في امر الرجل» مقول في عدة مواضع من الأسفار<sup>(٢)</sup>.

واما كلام صاحب الأسفار في التوحيد والتكثير فهو نقل خلاصة قول الشيخ في الشفاء بتحرير صاحب المباحث مع اشارة الى حكمته المتعالية في الأمرين فقال: «أما توحيدها للتكثير فهو عندنا بصيرورتها عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة، مصداقاً لكل معنى معقول لكونه عقلاً بسيطاً فعالاً لتفاصيل العلوم النفسانية. وعند الجمهور بالوجهين الآخرين: احدهما بالتحليل والثاني بالتركيب» - الى أن قال: «وأما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقلية وتنزيلها في قوالب الصور المثالية. وقيل بتمييزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل الخ».

اقول: كلامه - قدس سره - في المقام أصدق شاهد على ما اشرنا اليه آنفاً فان مراده في الاول وعند الجمهور هو المشاء ونقل قول الشيخ بتحرير الفخر. وما هو فوق رأي الجمهور هو ما افاده بقوله: «فهو عندنا بصيرورتها عالماً عقلياً» الخ. وكذلك في الثاني بعد ارائة رأي المتعالي قال: «وقيل بتمييزها الخ» وهو قول الجمهور كما في الشفاء والمباحث. فينبغي لك الغور في كل مسائل الأسفار في تمييز ما تفرد به الحكمة المتعالية عن الحكمة الراجحة. ونقل الاقوال من كتب القوم مع تسميتها او عدم التسمية في قبال ما يفيد من بطنان عرش التحقيق لا يضر عظم شأنه.

ثم قوله: «فهى تجسيمها بقوتها الخيالية»، ناظر الى حقيقة أخرى راقية ينطق بها كثيراً في الحكمة المتعالية وهي أن الجسم في كلماتهم قد يطلق على كل امر قائم بذاته فيشمل الأجسام الطبيعية والذهرية، والصور المثالية الخيالية، والمفارقات النورية. والتجسم في قولهم: «تجسم الأعمال» مأخوذ من الجسم الذهري بهذا المعنى المرموز لأن الاعمال وان كانت بحسب نشأتها العنصرية اعراضاً، ولكن الملكات الحاصلة منها المتقررة في صقع النفس حقائق قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله. وإن شئت قلت: إن تلك الملكات قائمة

١. المصدر، ج ١، ص ٢٩٤.

٢. المصدر، ج ١، ص ٢٨٨ - ٢٧٢ - ٢٧٤.

المصدر، ج ٢، ص ٣٩. ومواضع كثيرة أخرى.

بذاتها لأنها من شئون النفس واطوارها، وتلك الملكات هي مواد الصور البرزخية المثالية وما فوقها وما يتفرع عليها فالعمل قشر والتجسم لبه، فافهم.

وقد يعبر في الأسفار عن هذا التجسم بالتجسد والتمثل. قال في الفصل السابع والعشرين من الباب الحادي عشر من كتاب النفس في معنى تجسد المعاني وتجسد الارواح ماهذا لفظه: « وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها؛ بل عينها فالأجساد في الآخرة وفي عالم الخيال عين الارواح وهذا معنى تجسد المعاني وتجسد الارواح وهي لا تكون إلا في ذلك العالم، وأما في هذا العالم فالارواح تتعلق بهذه الأجساد لا انها تتجسد، وكذلك الأجساد في الآخرة تروّحَن وفي الدنيا لا يكون كذلك»<sup>١</sup>.

وتدبر. قوله في الفصل السابع عشر من الباب المذكور: «فصل في أن أي الاجسام يحشر في الآخرة وأياها لا يحشر»<sup>٢</sup>.

وقوله: «في الفصل الثالث من ذلك الباب في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد في دفع شبهة الأكل والمأكول» حيث قال: «واندفاعه ظاهر بها مر من أن تشخص كل انسان أنما يكون بنفسه لا ببدنه، وأن البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له بنفسه وليس له من هذه الحشية تعين ولا ذات ثابتة، ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً أن يكون الجسم الذي منه صار مأكولاً لسبع او انسان آخر محشوراً؛ بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذي كان. فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعث أبدان من القبور اذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا بهمان بعينه. او هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان، ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود والهوية - انى آخر ما افاد»<sup>٣</sup>.

اقول: قوله: «امر مبهم». أي بنحو لا بشرط. والأبدان في عبارته هو ماتقدم في هذه العيون من أن البدن الأخروي هو الدنيوي بعينه وبتشخصه والإمتياز بينها ليس إلا بالكمال والنقص.

وقوله: «هو أن يبعث أبدان من القبور»، يعني هو أن يبعث أبدان متجسدة برزخية

١. المصدر: ج ٤، ص ١٩٠.

٢. المصدر: ج ٤، ص ١٧٤.

٣. المصدر: ج ٤، ص ١٥١ - ١٥٢.

من الأبدان الطبيعية فافهم.

وصرّح هو بذلك في أواخر الفصل السابع من الباب العاشر من كتاب النفس بقوله: «وإنَّ اللهَ يبعثُ من في القبور قبور الاجساد وقبور الأرواح أعني الأبدان»<sup>(١)</sup>. وقد تقدم الكلام فيه في العين الرابعة أيضاً. وسيأتي تمام الكلام فيه في العين التاسعة والخمسين أيضاً. وقوله: «إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه»، ناظر الى حديث شريف من غرر الأحاديث رواه ثقة الاسلام الكليني في الكافي بإسناده إلى أبي بصير قال سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق - عليها السلام - عن أرواح المؤمنين؟ فقال: «في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان». وراجع الى الدرس الواحد والعشرين من كتابنا اتحاد العاقل بمفقوله<sup>(٢)</sup>.

ومثل قوله هذا قال في آخر الفصل الثامن من الباب العاشر من كتاب النفس : «والحق ان المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأيته لقلت أنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا الخ»<sup>(٣)</sup>.

---

١. المصدر، ج ٤، ص ١٣٩.

٢. دروس اتحاد العاقل بمفقوله، ط ١، ص ٣٧١.

٣. الأسفار ط ١، ج ٤، ص ١٤١.





## عين في ان الانسان طبيعي ومثالي وعقلي وآلهي (٤٤)

مد - ومن تلك العيون ذات المعارج أن الإنسان طبيعي ومثالي وعقلي وآلهي<sup>(١)</sup> ومع معارجه تلك كانت وحدته الشخصية محفوظة وله في كل عالم حكم بلا تحاف، وهذا الامر لا يختص بالانسان بل ماسواه مشترك فيه قال - سبحانه - «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»<sup>(٢)</sup>.

وقال - تعالى شأنه - : «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»<sup>(٣)</sup>.

وقال - جل وعلا - : «مَالَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً»<sup>(٤)</sup>.

وقد برهن في الحكمة المتعالية أن !الطرفة مطلقا محال فالحقيقة لا تنزل الى العالم الأدنى الحسي الا وهي نازلة من جميع العوالم، وكذلك لا تعرج رقيقة الا وهي قد استوفت جميع كمالات مادونها. ورسالتنا المعمولة في نفس الامر تفيدك في ماتريد من المسائل حول هذه العين.

وغرضنا الأهم في المقام أن تعلم أنك كما أنت انسان طبيعي كذلك أنت إنسان مثالي وعقلي وآلهي وقد عرفت في العين الثالثة والاربعين أن مانزل من العلم الى العين مانزل بكليته؛ بل ملكوته بيد من له الملك والملكوت فتنبه بأنك جدول من البحر الصمدي كسائر الكلمات الثورية الوجودية، إلا أنك لما كنت ذا مزاج انساني وهو أعدل الأمزجة بالنسبة الى مزاج سائر الانواع فعظك من جدولك يجب أن يكون أوفر فلا تكونوا كالذين نسوا

١. الاسفار ج ٢، ص ٥٦.

٢. الحجر: ٢٢.

٣. السجدة: ٦.

٤. نوح: ١٤ و ١٥.

اللَّهُ فَأَنْسِيهِمْ أَنْفُسَهُمْ.

وهذا الإنسان ذو مراتب وإن شئت قلت النفس ذات مراتب ففي مرتبة طبع، وفي مرتبة خيال، وفي مرتبة عقل؛ فالخيال مرتبة تشبيه النفس وتصويرها، والعقل مرتبة تنزيها فهو روح يتمثل، ومجرد يتشبع، بلا تحاف عن مقامه العالي أي عال في دنوه، ودان في علوه. فهذا الإنسان ذو مراتب ونشآت. فبحسب نشأته الطبيعية يخبر عن نفسه بأنه في البيت، وفي السوق، وفي هذا المكان، وفي هذا الزمان، وبحسب عالمه المثالي يخبر عن نفسه بأنه محشور مع مثل الانبياء والاولياء والصلحاء وغيرهم من الارواح والامثال البرزخية. وبحسب عالمه العقلي يخبر عن نفسه بأنه يسير في ديار المرسلات وملكوت الارض والسماوات ويتلو الكلمات التامات وكان له مكاشفات عقلية فوق المثالية وتعرض له دهشة مرعشة وجذبة قدسية بلا مثالية. وبحسب أصله الآلهي يخبر عن نفسه بقوله: «إِلِيَّ مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»، والنكرة في سياق النفي يفيد العموم فقوله «ولانبي مرسل»، شامل له ايضاً، وراجع في الفرق بين الوقت والمقام الى النكتة ٩٤٠ من الف نكتة ونكتة؛ وفي حال الوحي بلا تمثل ومع تمثل الى النكتة ٥٣٠ منه، ثم قس حال الجذبة التي بلا تمثل والتي هي مع تمثل بحال الوحي في الصورتين، فافهم.

تبصرة: ولما عرفت معارج النفس في هذه العين، وعرفت في العيون الثانية والعشرين والثالثة والعشرين والرابعة والعشرين مراتب تجرد النفس؛ علمت أن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل لها مقام معلوم؛ بل النفس الانسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى. وعلمت ان لقراءة صحيفة النفس كقراءة المصحف الكريم مراتب وان لها ايضاً بطناً ولبطنها بطناً الى سبعة أبطن؛ بل الى سبعين بطناً فاقراً وارقه.

والنكتة ٨٧٦ من كتابنا الف نكتة ونكتة في تكملة التبصرة مفيدة، فان شئت فراجع إليها.

اعلم أن الإنسان لما كان لسعة وجوده وكونه مظهراً من مظاهر الحق الكلية شخصاً واحداً ذا مراتب ومقامات من مرتبته النازلة العنصرية التي هي شهادته المبدئية الى مرتبة غيبه الأحدي الإلهي، يتصف بالأضداد وهو شخص واحد؛ فله أين ومتى مثلاً كما أن له

تجرداً عنها، وهو ظاهر وباطن وغيرهما من الأسماء المتقابلة فمن عرف نفسه عرف ربه بجمعه بين الأضداد وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن أي ما يكون الأول هو الوجود، وما يكون الآخِر أيضاً هو الوجود، وما يكون الظاهر هو الوجود، وما يكون الباطن أيضاً هو الوجود؛ وغير الوجود لا يكون كذلك؛ بل الوجود هو الذي يكون له مراتب ولا يكون لشيء آخر مراتب وعرض . قيل لأبي سعيد أحمد بن عيسى الخراز الذي كان من أجلة المشايخ وقد صحب بشراً الحافي وذا النون المصري: «بما عرفت الله؟» قال: «بجمعه بين الضدين ثم تلاه الأول والآخِر والظاهر والباطن». هذا على ما نقله القيصري في شرح الفص الشيعي من فصوص الحكم<sup>(١)</sup>. وقال الشيخ الأكبر في الفص الإدريسي من فصوص الحكم: «قال الخراز - رحمه الله - وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن فهو عين مظهر في حال بطونه، وهو عين مابطن في حال ظهوره؛ وما ثم من يراه غيره وما ثم من يبطن عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا المنوال كلام المتأله السبزواري في غرر الفرائد: «النفس بذاتها البسيطة مستحقة لحمل عاقل ومتوهم ومتخيل وحساس كل على مراتبها. وذلك لأن الكل تفيض منها على البدن. فالقوى الظاهرة والباطنة في هذه النشأة عشرة، وفي النشأة التالية أيضاً عشرة لتطابق العوالم لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة في مثلها ففي سمعه ينطوي كل العشرة، وفي بصره أيضاً ينطوي كلها، وهكذا في كل واحد من العشرة، وفي النشأة العقلية أيضاً توجد العشرة وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفاً. فمدرك واحد هو النفس في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كل القوى الألفية، ومنتزع منه مغاهايمها. ومسمى لأسماؤها بنحو أعلى».

قال في التعليقة: «وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفاً؛ لأن عالم العقل عالم الجمع والعقل لا يشغله شأن عن شأن، فلما كان العقل الكلي علمه حضورياً فمن معلوماته الحضورية المبصرات فعلمه الحضورى بها بصر. ومنها المسموعات فعلمه الحضورى بها

١. شرح القيصري على فصوص الحكم. ط ١ (ابراز). ص ١١٨ - ١١٩.

٢. المصدر، ط ١، ص ١٥٩.

سمع، ومنها المشعومات والمدنقات والعلومسات وغيرها فعلمه الحضورى بها إدراك وانطوى تحته المدارك الأخرى من الشم والذوق واللمس والحس المشترك والخيال والتمثيلة والوهم والمحافظة كل هذه بنحو أتم وأعلى وبنحو الفعلية لا الأنفعال. ولما كان علمه فعلياً كان قدرة، وقدرته المتعلقة بإيجاد المجردات والكمليات بحول الله وقوته قوة مبدعة، وبإنخترعات قوة مخترعة، وبالمنشآت قوة منشئة، وبالمكونات قوة مكونة، وهكذا قوة هي كطبيعة خامسة ومخففة مصعدة ومثقلة مهبطة. ولما كان عشقاً بذاته ومقوم ذاته وبالأنا من حيث أنها آثاره؛ بل آثار القيوم المقوم - تعالى - كان كقوة شوقية ولكن مجردة وسبعة، ومن حيث التصوير والتشبيه كقوة مصورة ومستخلقة. وقس عليها كل القوى بل قدرته روح اليد والرجل ونحوهما. وعلمه الحضورى روح العين والأذن ونحوهما. فله الجوارح والأعضاء كالمدارك والقوى وراء ماله في مقام الظهور الفعلي باعتبار كليته وحيطته من القوى والأعضاء فإنه يبصر، ويسمع بكل سمع، ويبطش بكل يد، ويعمل بكل عامله، إلى غير ذلك من أحكامه المستنبطة من أحكام علته لأنه الآية الكبرى كما قال بجلاله الأتم: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى اللَّهَ» على معنى أنه قد رأى وعرف الله أولاً على نمط اللم كما هو أحد معاني قوله - عليه السلام - «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>١</sup>.

تبصرة: بما قدمنا في هذه العين وأهديناها يتأتى لك الوصول إلى أسرار ما جاء في خصائص حجج الله - عليهم السلام - من الروايات منها في جامع الوافي للفيض المقدس من الكافي بإسناده إلى يونس أو المفضل عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «مَا مِنْ لَيْلَةٍ جُمُعَةٍ إِلَّا وَلِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ فِيهَا سرور». قلت: «كيف ذلك جعلت فداك؟» قال: إذا كان ليلة الجمعة وافي رسول الله - صلى الله عليه وآله - العرش، ووافى الأئمة - عليهم السلام - ووافيت معهم فما أرجع إلا بعلم مستفاد ولولا ذلك لنقد ما عندي<sup>٢</sup>. ونحوه من الروايات الأخرى في باب أنهم يزادون في ليلة الجمعة علماً ولولا ذلك لنقد ما عندهم. مع أنهم - عليهم السلام - بأيدانهم العنصرية كانوا بين الناس، فهم مع كونهم بين الناس كانوا يوافون العرش، والآن للولي الكامل كما كان ولغير الكامل على قدر سعته واستعداده.

١. غرر الفرائد، ط (الناصري)، ص ١٩٥.

٢. الوافي للفيض، بتصحيح الاستاذ العلامة التهراني وتعليقاته، ج ٢، ص ١٢٦.

## عين في أن الانسان ذو مقامات اربعة بوجه آخر (٤٥)

مه - ومن تلك العيون الفائضة أن الانسان له مقامات اربعة هي مقام روحه ومقام قلبه ومقام خياله ومقام طبيعه. وله في كل مقام أحكام خاصة وله مع تلك المقامات وحدة شخصية لا تنشلم بتلك الكثرات واطرابها.

والمراد من الروح هو مقامه الجمعي ويعبر عنه بيوم الجمع أيضاً. كما أن القلب هو مقامه الفصلي ويعبر عنه بيوم فصله.

وبعبارة أخرى أن المرتبة الروحية هو ظل المرتبة الأحدية، والمرتبة القلبية هي ظل المرتبة الواحدية الالهية<sup>(١)</sup>، فافهم.

وقال القيصري في الفصل الاول من فصول مقدمته على شرح فصوص الحكم في المبحث المعنون بقوله: «إشارة إلى بعض المراتب الكلية»، ما هذا لفظه: «وما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل الله بالروح ولذلك يقال للعقل الاول روح القدس وما يسمى بالنفس المجردة الناطقة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الكليات فيها مفصلة وهي شاهدة ايها شهوداً عياناً. والمراد بالنفس عندهم النفس المنطبعة الحيوانية»<sup>(٢)</sup>.

اقول: مراده بالنفس المنطبعة الحيوانية هو النفس الخيالية باصطلاح الحكماء. والعلامة القيصري نطق بها على اصطلاحهم لأن النفس الخيالية عند اهل التحقيق من العارفين ليست بمنطبعة؛ بل هي مجردة تجرداً برزخياً لا تجرداً تاماً عقلياً كما ثبت تجردها البرزخي في الفصل الثاني من الباب الثاني من نفس الأسفار<sup>(٣)</sup>، المعنون بقوله: «فصل في

١. شرح القيصري على فصوص الحكم ط ١، ص ١٣.

٢. المصدر، ص ١١.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٩.

بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة الخ».

والشيخ الرئيس كان قائلاً بانطباعها أولاً كما في الشفاء ثم استبصر فصرح بتجردها، فراجع الى الفصل الثالث من رابعة نفس الشفاء<sup>(١)</sup>، والى المباحث الشرقية للفخر الرازي<sup>(٢)</sup>، والى نفس الأسفار<sup>(٣)</sup>، والى كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول<sup>(٤)</sup>، بل والى العين الإحدى والعشرين ايضاً.

وحيث إن الصحف العرفانية تعبر عن القول بالارواح والعقل حكم جمعي وعقل بسيط قضائي، كان مقام روح الانسان هو يوم جمعه وقضائه، وقلبه يوم فصله ونشره وقدره.

قال العلامة القيصري في شرح الفص الابراهيمي من فصوص الحكم:

«اعتبر في مقام روحك حال حقائقك وعلومك الكلية؛ هل تجد ممتازاً بعضها عن بعض، أو عن عين روحك إلى أن تنزل الى مقام قلبك فيتميز كل كلي عن غيره. ثم يتفصل كل منها الى جزئياته فيه، ثم يظهر في مقام الخيال مصوراً كالمحسوس، ثم يظهر في الحس. فان وجدت في نفسك مانبهت عليه هديت وعلمت الأمر فيمن أنت خلقت على صورته، وان لم تجد ما في نفسك على ماهي عليه لا يمكنك الاطلاع على الحقائق الآلية واحوالها وكل مبسر لما خلق له. والامتياز العلمي ايضاً انما هو في المقام القلبي لا الروحي»<sup>(٥)</sup>.

اقول: سلطان البحث عن القلب على الاستيفاء والاستقصاء يطلب في الفص الشعبي من فصوص الحكم للشيخ العارف العربي، وعن الخيال في الفصين الاسحقاي واليوسفي منه.

وقوله: «فان وجدت في نفسك ما نبهت الخ»، ناظر الى تفسير قوله - عليه السلام -: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». والنكته الخامسة عشرة من الف نكته ونكته في المقام مطلوبة ويبين فيها المقامات الاربعة في هذه العين.

ثم إن مقام الروح هو العقل البسيط في الكتب الحكمية. والشيخ الرئيس تصدى

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٤١.

٢. المباحث الشرقية ط ١، ج ٢، ص ٢٣٨.

٣. الاسفار، ط ١، ج ١، ص ٥٧.

٤. دروس في اتحاد العاقل بالمعقول، ط ١، ص ٤٥٩.

٥. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ١٧٦.

بيانه في الفصل السادس من خامسة نفس الشفاء حيث قال: «إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثة: أحدها التصور الذي» - الى قوله: «والثاني أن يكون قد يكون قد حصل التصور» - الى قوله: «ونوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون الخ»<sup>(١)</sup> وقوله ونوع آخر هو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة.

لكن صاحب الأسفار اعترض في آخر الباب التاسع من كتاب النفس عليه بأن الشيخ لم يعرف معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده<sup>(٢)</sup> ونظره في ذلك أن العقل البسيط الاجمالي وخلّاقته للتفاصيل لا معنى له إلا الاتحاد بحسب الوجود، والاختلاف والكثرة بحسب الماهية حتى يكون الاجمال بحسب الوجود والتفصيل بحسب الماهية وهذا هو اتحاد العاقل والمعقول.

وهذا الاعتراض على الاستيفاء والاستقصاء يطلب في الفصل الخامس عشر من الطرف الاول من المرحلة العاشرة في اتحاد العاقل والمعقول<sup>(٣)</sup>.  
وللفخر الرازي في المباحث المشرقية بحث في المقام على ممشى المشاء لعله يفيدك في المقام<sup>(٤)</sup>.

تبصرة: واعلم أن الإنسان خلق على صورة الرحمن فهو ذو هوية واحدة متكررة في عين وحدتها الشخصية الظلية لا يتنلم وحدته الحقيقية الظلية بكثرة الشثونية؛ بل تؤكد سعة وحدة وجوده؛ فمن عرف نفسه كذلك عرف ربه بأنه الوجود الصمدي الواحد بوحدته الحقّة الحقيقية مع كثراته الأسمائية النورية والمظاهر الظلية. وإن كان هذا العرفان - وهو في الحقيقة فناء في التوحيد الذاتي - صعب مستصعب جداً بل قال العلامة القيصري في الفصل الحادي عشر من فصول شرحه على فصوص الحكم ما هذا لفظه:

لا يتوهم أن ذلك الفناء هو الفناء العلمي الحاصل للعارفين الذين ليسوا من ارباب الشهود الحالي مع بقائهم عيناً وصفة، فإن بين من يتصور المحبة وبين من هي حاله

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٢٥٨.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٢٦.

٣. المصدر، ط ١، ج ١، ص ٢٩٤.

٤. المباحث المشرقية، ط ١، ج ١، ص ٣٣٦.

فرقانا عظيماً كما قال الشاعر:

«لا يعرف الحب إلا من يكابده ولا الصباية إلا من يعانيها»  
والحق أن الإعراب عنه - يعني عن الفناء - لغير ذائقه ستر، والإظهار لغير واجده  
إخفاء، والعلم بكيفيته على ما هو عليه مختص بالله لا يمكن أن يطلع عليه إلا من شاء الله  
من عباده الكمل وحصل له هذا المشهد الشريف والتجلي الذاتي المُنْفَى للأعيان بالأصالة  
كما قال - تعالى -: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا<sup>(١)</sup>».

والعلامة البهائي قال في كشكوله<sup>(٢)</sup>: «قال السيد الشريف في حاشية شرح التجريد:

«إن قلت: ماتقول في من يرى أن الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزئ  
والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو منه شيء من الأشياء؛ بل  
هو حقيقتها وعينها وإنما امتازت وتعينت بتقيدات وتعينات وتشخصات اعتبارية ويمثل ذلك  
بالبحر وظهوره في صورة الأمواج المتكثرة مع أنه ليس هنالك الاحقيقة البحر فقط؟  
قلت: هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل إليه إلا بالمجاهدة الكشفية دون المناظرات  
العقلية وكل ميسر لما خلق له».

أقول: كلام السيد الشريف نظير ما نقلناه عن القيصري، ونحو ما أفاده الشيخ  
العارف العربي في الفص النوحى من كتابه فصوص الحكم بقوله: «والأمر موقوف علمه  
على المشاهدة بعيد عن نتائج الأفكار» وقد بسطنا البحث عن المقام في رسالتنا الفارسية  
الموسومة بـ «وحدت از دیدگاه عارف وحكيم»<sup>(٣)</sup>

واعلم أن الجواب الصحيح أن ما هو عين الواجب غير منبسط على هياكل  
الموجودات؛ بل الساري فيها والمنبسط عليها هو فعله الاطلاقي المسمى بالوجود المنبسط  
والفيض المقدس؛ وأما الجواب الذي أجابه عنه السيد الشريف فهو ما اجاب عنه الغزالي  
وغيره ونقله صاحب الأسفار وراجع في ذلك إلى الفصل السابع والعشرين من المرحلة  
السادسة من الأسفار في العلة والمعلول قوله: «فصل في اثبات التكثر في الحقائق الامكانية

١. الأعراف: ١٤٣.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤٤.

٣. الكشكول للبهائي، ط ١، ص ٣٨٥. ٤. وحدت از دیدگاه عارف وحكيم، ط ١، ص ٧٩.



تذنيب: للإنسان عند الحكماء سبع مراتب: هي العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والمحو والطمس والمحق؛ وعند العارفين لطائف سبع: هي الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفي والأخفى. فالطبع باعتبار مبدئيته للحركة والسكون. والنفس باعتبار مبدئيته للإدراكات الجزئية. والقلب باعتبار مبدئيته للإدراكات الكلية التفصيلية. والروح باعتبار الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل فيه. والسرّ باعتبار فنائه في العقل الفعّال. والخفي باعتبار فنائه في الواحدية. والأخفى باعتبار فنائه في الأحدية. والمرتبة الأحدية عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الأسماء والصفات والنسب والتعينات. والمرتبة الواحدية اعتبار الذات مع الأسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة. وفي المأثور أن السجدة على التربة الحسينية تحرق المحجب السبعة، فيمكن أن يكون ناظراً إلى تلك المراتب السبع.

وفي عاشر فصول شرح القيصري على فصوص الحكم في بيان الروح الأعظم ومراتبه وأسمائه في العالم الإنساني: «أن الروح الأعظم الذي في الحقيقة هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها لذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائماً ولا أن يروم وصلها راثم، الدائر حول جنايها يحار، والطالب نور جماها يتقيد بالاستار لا يعلم كنهها إلا الله، ولا ينال بهذه البغية سواه» أي سوى الروح الأعظم. وكما أن للروح الأعظم في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الأول، والقلم الأعلى، والنور، والنفس الكلية، واللوح المحفوظ وغير ذلك كالنفس المنطبعة، والهولي الكلية، والجسم الكلي؛ كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله أي العارفين بالله وغيرهم وهي: السرّ، والخفي، والروح، والقلب، والكلمة، والروح بضم الرّاء، والفؤاد، والصدر، والعقل، والنفس. كقوله تعالى: «فَبِأَنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَ وَأَخْفَى»<sup>(٢)</sup> «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»<sup>(٣)</sup>. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»<sup>(٤)</sup>، «وَكَلِمَةٌ مِنَ اللَّهِ» في عيسى - عليه

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ١٩٠.

٢. طه: ٧.

٣. الإسراء: ٨٥.

٤. ق: ٢٧.

السلام - «وَمَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»<sup>(١)</sup>، و«أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»<sup>(٢)</sup>، «وَنَفْسٌ يَوْمًا سَوِيهَا»<sup>(٣)</sup>؛ وفي الحديث الصحيح أَنَّ رُوحَ الْقَدَسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا الْحَدِيثُ: أَيُّ رِزْقِهَا الصُّورِي وَالْمَعْنَوِي.

فَأَمَّا كَوْنُ الرُّوحِ الْأَعْظَمِ سِرًّا فَلَا عِتْبَارَ أَنَّهُ لَا يَدْرِكُ أَنْوَارُهُ إِلَّا أَرْيَابَ الْقُلُوبِ وَالرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ بِأَلَلِهِ دُونَ غَيْرِهِمْ.

وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَلِخَفَاءِ حَقِيقَتِهِ عَلَى الْعَارِفِينَ وَغَيْرِهِمْ.

وَأَمَّا الرُّوحُ فَبِاعْتِبَارِ رُبُوبِيَّتِهِ لِلْبَدَنِ وَالرُّبُوبِيَّةِ مِنْ خَوَاصِّ الرُّوحَانِيَّاتِ، وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَصْدَرًا لِلْحَيَاةِ الْحَسِيَّةِ وَمَنْبَعِ فَيْضَانِهَا عَلَى جَمِيعِ الْقَوَى النَّفْسَانِيَّةِ.

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَلِتَقَلُّبِهِ بَيْنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَلِي الْحَقَّ فَيَسْتَفِيزُ مِنْهُ الْأَنْوَارَ، وَبَيْنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَلِي النَّفْسَ الْحَيَوَانِيَّةَ فَيَفِيزُ عَلَيْهَا مَا اسْتَفَاضَ مِنْ مَوْجِدِهَا عَلَى حَسَبِ اسْتِعْدَادِهَا.

وَأَمَّا الْكَلِمَةُ فَبِاعْتِبَارِ ظَهْوَرِهَا فِي النَّفْسِ الرَّحْمَانِيِّ وَتَعَيُّنِهَا بِهَا كظهور الكلمة في النفس الإنساني.

وَأَمَّا الْفُؤَادُ فَبِاعْتِبَارِ تَأَثُّرِهِ مِنْ مُبْدِعِهِ فَإِنَّ الْفُؤَادَ هُوَ الْجَرَحُ وَالتَّأَثُّرُ لُغَةٌ.

وَأَمَّا الصَّدْرُ فَبِاعْتِبَارِ الْوَجْهِ الَّذِي يَلِي الْبَدْنَ لِكَوْنِهِ مَصْدَرُ أَنْوَارِهِ وَتَصْدَرُّهُ عَنِ الْبَدَنِ.

وَأَمَّا الرُّوعُ فَبِاعْتِبَارِ خَوْفِهِ وَفَزَعِهِ مِنْ قَهَرِ مُبْدِعِهِ الْقَهَّارِ إِذْ أَخَذَهُ مِنَ الرُّوعِ وَهُوَ الْفَزَعُ.

وَأَمَّا الْعَقْلُ فَلِتَعَلُّقِهِ ذَاتَهُ وَمَوْجِدِهِ وَتَقْيِيدِهِ بِتَعَيُّنِ خَاصٍّ وَتَقْيِيدِهِ مَا يَدْرِكُهُ وَيَضْبُطُهُ وَحَصْرِهِ إِيَّاهَا فِيهَا تَصَوُّرَهُ فَإِنَّ الْعَقْلَ مِنَ الْعُقَالِ.

وَأَمَّا النَّفْسُ فَلِتَعَلُّقِهِ إِلَى الْبَدَنِ وَتَدْبِيرِهِ إِيَّاهُ، وَيَسْمَى عِنْدَ ظَهْوَرِ الْأَفْعَالِ النَّبَاتِيَّةِ بِسَدَنَتِهَا نَفْسًا نَبَاتِيَّةً، وَعِنْدَ ظَهْوَرِ الْأَفْعَالِ الْحَيَوَانِيَّاتِ مِنْهَا نَفْسًا حَيَوَانِيَّةً؛ ثُمَّ بِاعْتِبَارِ غَلْبَةِ الْقَوَى الْحَيَوَانِيَّةِ عَلَى الْقَوَى الرُّوحَانِيَّةِ أَمَّارَةً، وَعِنْدَ تَلَاوُزِ نَوْرِ الْقَلْبِ مِنَ الْغَيْبِ لِإِظْهَارِ كِمَالِهِ وَادْرَاكِ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَخَامَةِ عَاقِبَتِهَا وَفَسَادِ أَحْوَالِهَا تَسْمَى لَوَّامَةً لِلْوَمِهَا عَلَى أَعْمَالِهَا؛ وَهَذِهِ الْمَرْتَبَةُ أَيْ اللَّوَّامَةُ كَالْمَقْدَمَةِ لظهور المرتبة القلبية، فَإِذَا غَلَبَ النُّورُ الْقَلْبِي وَظَهَرَ سُلْطَانُهُ

١. النجم: ١١.

٢. الانشراح: ١.

٣. الشمس: ٧.

على القوى الحيوانية واطمأنت النفس تسمى مطمئة؛ ولما كمل استعدادها وقوى نورها وأشرأقها وظهر بالفعل ما كان بالقوة فيها وصار مرآة للتجلي الإلهي يسمى بالقلب وهو المجمع بين البحرين وملتقى للعالمين أي عالمي الظاهر والباطن لذلك وسع الحق وصار عرش الله كما جاء في الخبر الصحيح لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن التقى لنقي، وقلب المؤمن عرش الله؛ فالمعنى إن اعتبر الحقيقة الواحدة المعروضة بهذه الاعتبارات وحكم بأن الجميع شيء واحد حقيقة صدق، وإن اعتبرها مع كل من الاعتبارات فحكم بالمغايرة بينها صدق أيضاً. فاعلم أن المرتبة الروحية باعتبار الإجمال والبساطة هو ظل المرتبة الأحدية، والمرتبة القلبية هي ظل المرتبة الواحدية الإلهية. انتهى ما أردنا من نقل كلام القيصري مع بعض إضافات وتصرفات منا روماً للإيضاح والإصباح.



## عين في اثبات القوة القدسية (٤٦)

مو - ومن تلك العيون الطاهرة القدسية اثبات القوة القدسية. وذو القوة القدسية له شأن في ادراك الحقائق فوق الحدس فضلا عن الفكر. فإن الفكر حركة والحدس انتقال دفعي، وأما صاحب القوة القدسية فأمره ارفع من الحدس بمراحل. وأكثر العلماء هم اهل الفكر، وأقلهم اهل الحدس، والأوحد منهم ذو القوة القدسية.

والمؤيد بالنفس القدسية لا يحتاج في ادراك العلوم الى فكر ونظر؛ بل مني شاء أن يعلم علم. والمرزوق بها هو نبي او وصي او عبد، علمه لدني كالأولين.

ولكل واحد منها مراتب: أما الفكر والحدس فظاهر ذلك فيها. وأما النفس القدسية فلقوله سبحانه: «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(١)</sup>. وقوله تعالى: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٢)</sup>. وقوله - جل وعلا - : «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ تُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا»<sup>(٣)</sup>. وقوله - عز من قائل - : «يَا يُحْيِي خُذْ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»<sup>(٤)</sup>.

والحكماء الآلهية قد اثبتوا قديماً وحديثاً القوة القدسية بالبراهين العقلية في صحفهم المكرمة. منهم الشيخ اليوناني زينون الكبير تلميذ ارسطاطاليس في رسالته شرحها الفارابي وطبعت في حيدر آباد الدكن قال في الفصل الرابع منه ما هذا لفظه: «والنفس القدسية النبوية تكون في ابتداء الغاية في ابتداء نشوها تقبل الفيض في دفعة واحدة ولا يحتاج الى ترتيب قياسي. والنفس التي لا تكون قدسية تقبل العلوم البديهية بالواسطة وتقبل غيرها

١. الإسراء: ٥٦.

٢. البقرة: ٢٥٤.

٣. مريم: ٣٠ - ٣١.

٤. مريم: ١٣.

من العلوم بطريق قياسي» الخ.

ولا يخفى على ذي لب رفعة كلامه وقداسة نطقه وعذوبة بيانه.

ومنهم الفارابي في الفصوص حيث قال في الفصل الواحد والخمسين: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، وما يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، ويتعدى تأثيرها عن بدنها الى أجسام العناء وما فيه، وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس».

ولنا في نصوص الحكم في شرح فصوص الحكم للفارابي في شرح هذا الفصل مطالب لعلها كانت مفيدة في المقام.

ومنهم الشيخ الرئيس في المباحثات، وسيأتي نقل كلامه في آخر العين. وكذلك في الفصل الثاني عشر من النمط الثالث من الاشارات وقد أعمل حسن صنعة في ذلك جداً حيث بدأ بالغبيّ وختم بالغنى اي الغنى عن التعلم والفكر وهو الذي مؤيد بقوة قدسية قال - رضوان الله عليه :-

تنبيه: ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع: «أست تعلم ان للحدس وجوداً، وأن للانسان فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبيّ لا يعود عليه الفكر برادة، ومنهم من له فطانة الى حدّ ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع؛ بل ربما قلت وربما كثرت، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنيّ في أكثر احواله عن التعلم والفكر».

ومنهم المولى صدر المتألهين في الفصل التاسع عشر من الطرف الاول من المرحلة العاشرة من الأسفار على الاستقصاء واستيفاء الكلام<sup>(١)</sup>. قال: «فصل في الإشارة الى اثبات القوة القدسية؛ اعلم ان مبدء العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة. الخ».

وكذلك الفصل التاسع عشر من القسم الثاني من المباحث المشرقية للفخر الرازي في اثبات القوة القدسية مطلوب مفيد<sup>(٢)</sup>.

٢. المباحث المشرقية ط ١، ج ١، ص ٢٥٣.

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٩٦.

ثم الروايات الماثورة عن المؤيدين بالقوة القدسية وروح القدس في المقام تسمى الى حقائق مُشرقة ودقائق منيرة لمن هو أهلها أشرنا الى نبذة منها في رسالتنا الفارسية: «انسان ازديدگاه نهج البلاغة»<sup>(١)</sup>.

وأنت بما حررتاه هُديت الى أن ارباب الفكر واصحاب الحدس من نوابغ الدهر لو اجتمعوا في عصر وبعث فيهم من هو ذو القوة القدسية، يحكم الفعل الناصع حكماً بتياً ويصدق تصديقاً قطعياً بهذا الفصل الخطاب من لسان رب الارباب: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»<sup>(٢)</sup> فافهم.

في حجة الكافي عن جابر عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: «سألته عن علم العالم؟ فقال لي: يا جابر إن في الانبياء والاولياء خمسة ارواح: روح القدس، وروح الايمان، وروح الحياة، وروح القوة، وروح الشهوة. فبروح القدس يا جابر عرفوا ماتحت العرش الى ماتحت الثرى. ثم قال: يا جابر ان هذه الأربعة ارواح بصيبتها المحدثان إلا روح القدس فانها لاتلهو ولا تلعب»<sup>(٣)</sup>.

وعن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال سألته عن علم الإمام بها في أقطار الارض وهو في بيته مرخى عليه ستره؟ فقال: «يا مفضل إن الله - تبارك وتعالى - جعل في النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - خمسة ارواح: روح الحياة فيه دب ودرج، وروح القوة فيه نهض وجاهد، وروح الشهوة فيه أكل وشرب وأتى النساء من الحلال، وروح الايمان فيه آمن وعدل، وروح القدس فيه حمل النبوة. فاذا قبض النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - انتقل روح القدس فصار الى الإمام. وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو، والاربعة الارواح تنام وتغفل وتزهو وتلهو. وروح القدس كان يرى به»<sup>(٤)</sup>.

هذه الارواح ليست متعددة متمايزة بعضها من بعض فان الإنسان ذو تشخص واحد قال - عز من قائل -: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قُلُوبَيْنِ فِي جَوْفِهِ»<sup>(٥)</sup>؛ بل هي مراتب حقيقة

١. انسان ازديدگاه نهج البلاغة، ط ٢، ص ٧٣ - ٧٨.

٢. الجمعة: ٣.

٣. الكافي، المغرب، ج ١، ص ٢١٤.

٤. المصدر، ص ٢١٤. ٥. الاحزاب: ٤.

واحدة ممتدة من هذه النشأة العنصرية الى ذروة العرش وبطئانه.

وما قاله - عليه السلام - في الوصي، فقد اشار اليه الوصي في قاصعة النهج بقوله:  
«أرى نور الوحي والرسالة وأشمّ ريح النبوة، ولقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي  
عليه - صلى الله عليه وآله وسلم -، فقلت: «يا رسول الله ماهذه الرنة؟ فقال: هذا الشيطانُ  
قد آيسَ من عبادته أنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلا أنك لست بنبي وتكنك وزير  
وأنت لعلّ خير».

تبصرة: مما افاده الحكيم الألهي السبزواري في تعليقة على الأسفار<sup>(١)</sup> أنه قد قرّر أن  
العقول الكلية لاحالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي المحتمي - صلى الله عليه وآله  
وسلم - من مقام الى مقام؟

فالجواب أن مصحح التحولات هو المادة البدئية، ففرق بين العقل الفعال الذي لم  
يصادف الوجود الطبيعي وبين العقل الفعال المصادف له، فالاول له مقام معلوم، والثاني  
يتخطى الى - ماشاء الله - كما قال - صلى الله عليه وآله - : «لي مع الله الحديث». فما دام  
البدن باقياً كان التحول جائزاً.

اقول: «باب أن الأئمة - عليهم السلام - يزدادون في ليلة الجمعة»، والباب الذي  
بعده: «لولا ان الأئمة - عليهم السلام - يزدادون لتفد عندهم»، ونظائرهما من حجة اصول  
الكافي وغيره، يعلم سرّها وبيان ما فيها من ذلك الاصل الرصين والحكم الحكيم الذي افاده  
في التعليقة.

ونحو قوله هذا ما أتى به في شرحه على دعاء الصباح حيث قال: «العقل الفعال له  
مرتبتان: عقل فعال بدوي له وجود في نفسه مكمل النفوس الناطقة؛ وعقل فعال عودي هو  
غاية حركات النفس الناطقة في تجوهرها واتحادها به باعتبار وجوده الرابطي لها»<sup>(٢)</sup>.

اقول: قوله: «هو غاية حركات النفس»، وذلك لأنه منتهى سير النفوس الشقيقة الى  
الكمال، قال تعالى: «وإن إلى ربك المنتهى»<sup>(٣)</sup>.

١. الأسفار تعلیقات السبزواری ط ٢، ج ٣، ص ٤٣٧.

٢. شرح دعاء الصباح للسبزواری ط ١، ص ١٠٧.

٣. النجم: ٤٢.



وقال الشيخ في المباحثات : «الحُدس هو فيض إلهي واتصال عقلي يكون بلا كسب البتة. وقد يبلغ بعضهم مبلغا يكاد يستغني عن الفكر في أكثر ما يعلم ويكون له قوة النفس القدسية، إذا شرفت النفس واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال المشواغل أسرع من نيل الحُدس فتمثل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمعتولات الذاتي دون الزماني، وإنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة ثمرتها وعجزتها عن نيل الفيض الإلهي».

واعلم أن النسبة بين الفكر والحُدس في طريق النظر والاستدلال، كالنسبة بين السلوك والجذبة في مشهد الكشف والعرفان.



## عين في ان النفس العاقلة تحدث في الاربعين غالباً (٤٧)

مز - ومن تلك العيون المعجبة أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل انها تحدث لمن يحدث في حدود الاربعين عاماً بحسب الغالب. وقد صرح به صاحب الأسفار في الفصل الثالث عشر من الباب الثالث من كتاب النفس<sup>(١)</sup>. وكذا المتأله السبزواري في النبراس<sup>(٢)</sup> حيث يقول:

«فالاربعون مدة الاطوار لخلق الانسان ذي الأسرار كل من الأطوار فيه تجعل والعقل اربعين عاماً يكمل»

وقال في الشرح: «فالاربعون من شرافته أنه مدة الاطوار من النطفة، والعلقة، والمضغة، والجنين، وما فوقها التي لخلق الانسان كما قال الله - تعالى -: «لَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً»، ذي الأسرار من اللطائف القلبية والروحية والسرية والخفية وغيرها. كل من الاطوار المذكورة فيه أي في الاربعين تجعل من الجعل بمعنى الخلق، ففي الاربعين يوماً وليلة يصير النطفة علقه، وفي الاربعين الآخر يصير العلقه مضغة، وفي الآخر يصير المضغة جنيناً. والعقل اربعين عاماً أي في اربعين فهو مفعول فيه، يكمل فكما أن للانسان بلوغاً سورياً وأشدّاً ظاهرياً هو بانقضاء خمس عشرة سنة كذلك له بلوغ معنوي وأشدّ باطني هو في حدّ الاربعين عاماً غالباً. الى آخر ما أفاد في المقام وأجاد.

وقيده الغالب لا يخفى وجهه ثم إن حدوث النفس العاقلة في الاربعين كأن المراد منه حدوث منة وصفة خاصة للنفس في الاربعين عاماً فتدبر، ويعلم وجهه بالغور في تضاعيف ما

١. الأسفار ط ١، ج ٤، ص ٣٥.

٢. النبراس ، ط ١ ص ٨٧.

سنهديها اليك. والأخبار في الاربعين كثيرة وبعضها مصرح بأن الانبياء بعثوا الى الخلق بعد مضي أربعين سنة من عمرهم. وينبغي الفرق بين الابلاغ وبين الرتبة النبوية، فالاول هو ما قال - عز وجل - فاصدع بما تومر لأن الصدع هو الإبانة والابلاغ. ولا منافاة بين أن يكون الانسان كاملاً آلهياً وولياً عارفاً ومتصرفاً ومتصفاً بحقائق الاسماء الالهية، وبين أن لا يكون مأموراً بالصدع.

والبحث عن ذلك يطلب في عدة الاصول للشيخ الطوسي - قدس سره القدوسي - حيث قال: «فصل في أنه - عليه السلام - هل كان متعبداً بشريعة من كان قبله من الانبياء ام لا؟ عندنا أن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يكن متعبداً بشريعة من تقدمه من الانبياء لا قبل النبوة ولا بعدها، وأن جميع ما تعبد به كان شرعاً له. ويقول اصحابنا إنه - عليه السلام - قبل البعثة كان يوحي اليه باشياء تخصه، وكان يعمل بالوحي لا اتباعاً لشريعة قبله»<sup>(١)</sup>. الى آخر ما أفاد.

وكذا صاحب قوانين الأصول - رضوان الله تعالى عليه - قال على منهج شيخ الطائفة: «قانون، الحق أن نبينا - صلى الله عليه وآله وسلم - قبل البعثة كان متعبداً ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء - عليهم السلام - الخ»<sup>(٢)</sup>.

والحق أن الكتابين المذكورين في فن اصول الفقه من أجل الكتب المدونة فيه وانفعها. والموضعين المذكورين منها حاويان لتحقيقات انيقة في المقام.

ثم لصدر الدين القنوي ايضاً كلام في الاربعين على المنوال المذكور في مفتاح الغيب حيث قال بعد بيان معراج التركيب ومعراج التحليل ومعراج العود وأن الأخير هو الرجوع الى عالم الشهادة لتكميل الغير ما هذا لفظه: «فالكامل ينتهي بكامل نشأته في اول يوم او ساعة من سنة اربعين او سنة احدى واربعين من سني عمره. وقد ينتهي قبل ذلك الى درجة هي كمال نسبي بمعنى انه ينتهي الى امر هو كمال نشأته او نشئات آخر غير نشأته على ما ذكر وبالنسبة الى من دونه، فاما كمال نشأته واستوائه ففي رأس الاربعين والحادى والاربعين كما ذكر»<sup>(٣)</sup>.

١. عدة الاصول للطوسي، ط ١، ص ٢٢٧.

٢. قوانين الاصول، ط (عبد الرحيم) ج ١، ص ٤٩٤.

٣. مصباح الأنس، ط ١، ص ٢٩٦.

اقول: وقد اقبل على هذا المستكين في عامه الاربعين احوال طارية غريبة كأن  
الاياء اليها يوهم بعض الظنون للظنون، ولست أدري هل النفوس الأخرى باختلاف  
استعداداتها ايضاً تقبل عليها نظائر تلك الاحوال أم لا؟ وقد صنفت كتاباً في شرح اربعين  
حديثاً كل حديث في اربعين تذكيراً للاربعين من عمري.

الفصل العاشر من الباب الثالث من نفس الأسفار: «النفس الأدمية مادام كون  
الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها. وهي انما تحصل بعد تخطي  
الطبيعة درجات للقوى الجهادية فالجنين الإنساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل إذ  
لا حس له ولا حركة، وكونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجامع له  
نوعاً مبادئاً للأنواع النباتية.

وإذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان  
البلوغ الصوري والشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة.  
ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والروية مستعملة للعقل العملي؛ وهكذا إلى  
أوان البلوغ المعنوي والأشد الباطني باستحكام الملكات والأخلاق الباطنة، وذلك في حدود  
الأربعين غالباً فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل، وانسان ملكي أو شيطاني بالقوة  
يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة، وإما مع حزب الشياطين وجنودهم؛ فإن ساعده  
التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وظهر عقله بالتجرد عن  
الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الَّذِينَ هم في صفّ العالين المقربين، وإن ضلَّ  
عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين، أو يحشر في زمرة  
البهائم والحشرات»<sup>(١)</sup>.

بيان: قوله: «نبات بالفعل»، قال - عز من قائل -: «وَأَنْبَتْنَاهَا نَبَاتًا حَسَنًا»<sup>(٢)</sup> وإنما  
أنبتها نباتاً حسناً لأن منبتها كان طيباً. قال - تعالى شأنه -: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ»<sup>(٣)</sup>؛ وقال:  
«أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرَثُونَ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ»<sup>(٤)</sup> وقال: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٣٣.

٢. آل عمران: ٣٧.

٣. البقرة: ٢٢٤.

٤. الواقعة: ٦٤ - ٦٥.

يَاذُنَ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا»<sup>(١)</sup> وقال: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلُّ حِينٍ يَاذُنَ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ أُجْتِثَتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَأْلَاهَا مِنْ قَرَارٍ»<sup>(٢)</sup> وفي مجمع البحرين عن الإمام الباقر عليه السلام: الشجرة الطيبة رسول الله، وفرعها علي، وعنصر الشجرة فاطمة، وثمرتها أولادها، وأغصانها وأوراقها شيعتها. ومن كلمات الوصي - عليه السلام - في النهج في وصف الحجج الإلهية والعلماء بالله: «يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيِّنَاتِهِ حَتَّى يُودِعُوَهَا نُظَرَاءَهُمْ وَيَزْرَعُوَهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ»<sup>(٣)</sup>.

وقال - عليه السلام - واعلم أن كل عمل نبات، وكل نبات لا غنى به عن الماء، والمياه مختلفة، فما طاب سقيه طاب غرسه وحلت ثمرته، وما خبث سقيه خبث غرسه وأمرت ثمرته<sup>(٤)</sup>.

وفي الكافي باسناده إلى يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مُبْهَمَةً عَلَى الْإِيمَانِ فَإِذَا أَرَادَ اسْتِنَارَةَ مَا فِيهَا فَتَحَهَا بِالْحِكْمَةِ وَزَرَعَهَا بِالْعِلْمِ وَزَارَعَهَا وَالْقِيَمُ عَلَيْهَا رَبُّ الْعَالَمِينَ»<sup>(٥)</sup>.

وقال - عز من قائل -: «وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَى بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»<sup>(٦)</sup>. وقال: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»<sup>(٧)</sup>.

وفي قرب الإسناد: الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر - عليه السلام - قال: «كنت عنده جالسا إذ جاءه رجل فسأله عن طعم الماء - وكانوا يظنون أنه زنديق - فأقبل أبو عبد الله عليه السلام يضرب فيه ويصعد ثم قال له: ويلك طعم الماء طعم الحياة إِنَّ اللَّهَ - عز وجل - يقول: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»<sup>(٨)</sup>.

قال الوصي - عليه السلام -: «انظُرُوا مَنْ تُرَضِّعُ أَوْلَادَكُمْ فَإِنَّ الْوَلَدَ يَنْسَبُ عَلَيْهِ».

وقال الإمام الباقر - عليه السلام -: «أَسْتَرْضِعْ لَوْلَدِكَ بِلَبَنِ الْحَسَنِ وَإِيَّاكَ وَالْقَبَاحَ

١. الأعراف: ٥٩.

٢. إبراهيم: ٢٥ - ٢٧.

٣. نهج البلاغة، الحكمة ١٤٧.

٤. نهج البلاغة، آخر الخطبة ١٥٢.

٥. الكافي (المعرب بأعراب المؤلف) ج ٢، ص ٣٠٨.

٦. النحل: ٦٥.

٧. الأنبياء: ٣١.

٨. قرب الإسناد، ط النجف ٥، ص ٧٣.

فَإِنَّ اللَّبْنَ قَدْ يُعْدَى»<sup>(١)</sup>.

وكذا عنه - عليه السلام - : «عَلَيْكُمْ بِالْوَضَاءِ مِنَ الظُّثُورَةِ فَإِنَّ اللَّبْنَ يُعْدَى»<sup>(٢)</sup>.  
وقال - تعالى - : «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»<sup>(٣)</sup>.

وقال: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ إِنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ»<sup>(٤)</sup>.  
فسر ابن عباس الماء في قوله - سبحانه - : «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً»، بالعلم. وقال - تعالى - : «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقًا»<sup>(٥)</sup> ففي المجمع عن الإمام الصادق عليه السلام قال معناه لأفدناهم علما كثيرا يتعلمونه من الأئمة - عليهم السلام - وفي الكافي عن الإمام الباقر - عليه السلام - : «يعني لو استقاموا على ولاية أمير المؤمنين علي والأوصياء من ولده - عليهم السلام - وَقِيلُوا طَاعَتُهُمْ فِي أَمْرِهِمْ وَنَهْيِهِمْ لَأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقًا»، يقول: «لأشربنا قلوبهم الإيمان».

الفصل الثاني من التعليم الأول من قانون الشيخ الرئيس في تدبير الرضاع وشرائط المرضعة، قال في شرائط المرضع: «وأما في أخلاقها فإن تكون حسنة الأخلاق محمودتها بطيئة من الإنفعالات النفسانية الردية من الغضب والغم والجبن وغير ذلك فإن جميع ذلك يفسد المزاج، وربما أعدي بالرضاعة ولهذا نهى رسول الله - صلى الله عليه وآله عن استئثار المجنونة - النخ»<sup>(٦)</sup>.

قوله - سبحانه - : «وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>(٧)</sup> ونعم ما أفاد الشيخ الأكبر في الفص المحمدي من فصوص الحكم من التحقيق في التفخ وخلاصته أن كل واحد من الوالدين سيما الوالدة دخيلاً في النفخ حيث أنه يصل منها إلى الجنين، كالماء المنزل من السماء يتلون بأحوال ما على الأرض وأوصافها من المجاري والأودية وغيرها<sup>(٨)</sup>.

١. التوفي، ج ١٢، ص ٢٠٨.

٢. المصدر.

٣. الطارق: ٦ - ٨.

٤. عبس: ٢٥ - ٣٢.

٥. الجن: ١٧.

٦. القانون، ط الوزير، ص ٣٠٤ و ط. الرحلي، ص ٩٧.

٧. الحجر: ٣٠.

٨. فصوص الحكم، ط ١ - إيران، ص ٤٧٥.

وقال الشيخ الرئيس في الفصل الأول من ثانية نفس الشفاء في تحقيق القوى المنسوبة إلى النفس النباتية ما هذا لفظه: «وأما المولدة فلها فعلاَن أحدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعُه؛ والثاني إفادة أجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت - الخ»<sup>(١)</sup>.

هذه نبرة من أصول وأمهات الفيناها اليك في انبات الحبة المسماة بالنطفة؛ فعليك باستنباط الفروع واستنتاج المسائل التوحيدية، والمطالب التربوية منها بتلقيق بعضها ببعض مع التوجه إلى معاني السماء والأرض بان السماء في الحقيقة عالم الأرواح والأرض عالم الأجسام، والحرث والبذر والماء والزرع والنفخ والطعام والحياة وغيرها مما تقدم. فلنرجع إلى بيان ما في ذلك الفصل من الأسفار:

وقوله: «والأشد الباطني»، قال - تعالى -: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا»<sup>(٢)</sup>، «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا»<sup>(٣)</sup>.

وقوله: «في وصف عالين» - قال - جل وعلى -: «استكبرت أم كنت من العالين»<sup>(٤)</sup>. وفي أول الباب الحادي والستين وثلاثمائة من الفتوحات المكبة كلمات عالية في العالين منها قوله: «وقد يريد بالعالين الملائكة المهمة في جلال الله الذين لم يدخلوا تحت الأمر بالسجود وهم أرواح ماهم ملائكة فان الملائكة هي الرسل من هذه الأرواح كجبريل وأمثاله - عليهم السلام - فان الألوكة هي الرسالة في لسان العرب - الخ».

ثم إن في قوله: «فالجنين الإنساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل.... والشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل إنسان نفساني بالقوة.... فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل وإنسان ملكي أو شيطاني بالقوة الخ»، لشأنا علمياً في الحكمة المتعالية وتكامل النفس من حدوثها الجسمية إلى اعتلائها وارتقائها بالحركة الجوهرية. تدبر تُرشد أنشاء الله - تعالى -.

١. الشفاء . ط ، الرحلي ج ١ ، ص ٢٩٤ .

٢ . يوسف : ٢٢ .

٣ . القصص : ١٥ .

٤ . ص : ٧٦ .



واعلم أن غير واحدة من الروايات جاءت في عدد الأربعين حول موضوعات شتى ولنا رسالة في الأربعين غير مبيضة بعد. وللسالك إلى الله - سبحانه - في آداب الأربعين وتأثير العمل فيه لطائف شريفة. ومن الأربعينات الأربعون الكلبي يعنون به ما قاله - عز من قائل - في كتابه الكريم اجمالاً: «وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»<sup>(١)</sup> وتفصيلاً: «وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ»<sup>(٢)</sup>.

قوله سبحانه: «ثلاثين ليلة» هي شهر ذي القعدة، وقوله: «بعشر» هي العشرة الأولى من ذي الحجة «فتم ميعات ربه أربعين ليلة».

ورودنا في بيان لطائف الآيات يخرجنا عن موضوع الكتاب وقد أشير إلى بعضها في العين الثامنة والعشرين. فعليك بالتدبر والتعمق في المواعدة ثم في مواعدة ثلاثين ليلة واتمائها بعشر، وفي الليلة، والميعات، وفي قوله: «ولما جاء موسى لميقاتنا»، وفي قوله: «وكلمه ربه»، سيما في ربه أعني الرب المضاف إليه، «وفي أرنى» فإن الرؤية هو عبارة أخرى للدراك، وفي أمره إلى النظر إلى الجبل، وفي التجلي، وفي ذلك الجبل وصعق موسى، ثم في افاقته وتوبته، وبعد ذلك كله في اصطفائه على الناس، ثم في اعطاء كتاب فيه موعظة وتفصيل لكل شيء.

ثم انظر في تناظر احكام الأزمنة وتطابقها فإن ميعات الأمة المحتمية المحمدية في حج البيت ومناسك الحج شرع في عشر ذي الحجة، «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً»<sup>(٣)</sup>. ثم أن مما يعجب أنى تنبهت في أثناء تقرير هذه الكلمات المباركة أن يومى هذا هو يوم السبت غرة شهر ذي الحجة من سنة ثمان واربعمأة بعد الألف من هجرة سيدنا

١. البقرة: ٥٢.

٢. الأعراف: ١٤٣ - ١٤٦.

٣. آل عمران: ٩٨.

خاتم النبيين - صلوات الله عليهم اجمعين - (= ٥ - ٤ - ١٣٦٧ هـ ش ).  
 وفي دعاء السمات: «وَبِأَسْمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْزَمِ الْأَجَلِ الْأَكْرَمِ وَبِمَجْدِكَ  
 الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِمُوسَى كَلِيمِكَ - عَلَيْهِ السَّلَام - فِي طُورِ سَيْنَاءَ - وَبِنُورِكَ الَّذِي قَدْ خَرَّ مِنْ  
 فَرْعِهِ طُورُ سَيْنَاءَ - وَأَسْأَلُكَ بِكَلِمَتِكَ الَّتِي غَلَبَتْ كُلَّ شَيْءٍ، وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ  
 لِلْجَبَلِ فَجَعَلْتَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا، وَبِمَجْدِكَ الَّذِي ظَهَرَ عَلَى طُورِ سَيْنَاءَ فَكَلَّمْتَ بِهِ  
 عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ.

وفي الفص اللوطي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر: «وما بعث نبي إلا بعد تمام  
 الأربعين وهو زمان أخذه في النقص والضعف...» وقال القيصري في الشرح: «إنما كانت  
 البعثة بعد تمام الأربعين لأن احكام النشأة العنصرية غالبية على احكام النشأة الروحانية  
 في تلك المدة، والقوى الطبيعية مستعلية على القوى الروحانية بحيث لا يظهر اثرها الا  
 احياناً ولذلك يغلب السواد أيضاً في تلك المدة على الشعر. والحكمة في هذه الغلبة واختفاء  
 القوى الروحانية تكميل النشأتين وتحصيل السعادتين لأن الرب كما يرب الظاهر في ذلك  
 الزمان يرب الباطن أيضاً. ولما كانت النشأة الدنيوية منقضية متناهية يتوجه تلك القوى الى  
 الضعف الى أن تفتنى. ولكون الآخرة دائمة أبدية تزداد القوى الروحانية الى ان تنتهي الى  
 الكمال المقدّر له»<sup>(١)</sup>.

## عين في تطابق الكونين (٤٨)

مع - ومن تلك العيون التي هي قرة عيون العارفين تطابق الكونين، أي الكون الجامع الذي هو الإنسان والكون الكياني الذي هو العالم، فإن التوازن بين العالم والنفس الإنسانية هو شرط المعرفة قال - عز من قائل :- «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»<sup>(١)</sup>. وقد أفاد مشايخ المعارف في ذلك ما هي كتشريح الكونين. وجملة الأمر أن الإنسان حائز جميع الرقائق الأسبائية بل حقائقها، كما قلت:

نیست يك رشتہ دراین پرده پر نقش عجب

كش تورا تارى از آن يا كه از آن بودى نيست

تَصَفَّحْتُ أَوْرَاقَ الصُّحَائِفِ كُلِّهَا	فلم أرَ فيها غيرَ ما في صحيفتي
على صورة الرَّحْمَنِ جَلُّ جَلَالِهِ	بَدَى هَذَا الْإِنْسَانُ مِنْ أَمْشَاجِ نَظْفِيَةٍ
وَمَاءٌ مَهِينٌ دَافِقٌ صَارَ عَالِماً	كَبِيراً يُوَازِي الْكَسَلَ مِنْ غَيْرِ قَلَةٍ
فَمَا هُوَ الْإِنْسَانُ جَمِيعُ الْعَوَالِمِ	وَمَا هُوَ الْإِنْسَانُ سُلَالَةُ طِينَةٍ
وَمَامْلَكَ إِلَّا وَفِيكَ مِثَالُهُ	حَقِيقَةُ شَيْءٍ تُعْرَفُ فِي الرُّقِيقَةِ
تَرَى بَشِيراً يَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ قَدْ عَلِيَ	سَنَا سِرِّهِ آفَاقَ مَا فِي الْخَلِيقَةِ
وَمَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسُهُ أَنَّهَا	هُوَ الْحَدُّ الْأَعْلَى لِلْعُلُومِ الرَّئِيسَةِ

فانظر بعين البصيرة في كلام معلم الملك والملكوت مولانا الإمام الصادق - عليه السلام :- «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مُلْكُهُ عَلَى مِثَالِ مَلَكُوتِهِ، وَأَسَّسَ مَلَكُوتَهُ عَلَى مِثَالِ جَبَرُوتِهِ لِيَسْتَدِلَّ بِمُلْكِهِ عَلَى مَلَكُوتِهِ وَبِمَلَكُوتِهِ عَلَى جَبَرُوتِهِ».

وكذلك في كلامه الآخر - أهو من كلام الوصي - عليه السلام - كما تقدّم في ديباجة الكتاب - الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه - الحديث. فان الحديثين الشريفين لم يتركيا في التطابق شيئاً إذا انضم أحدهما بالآخر. ثم تنبّه على أن نظام آدم والعالم على التثليث.

الفصل الثاني من المسألة الثالثة من الفوز الأصغر للحكيم الأقدم أبي علي أحمد المعروب بابن مسكوبه المتوفى سنة ٤٢١ هـ، في أن الإنسان عالم صغير وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير<sup>(١)</sup>.

آخر الفصل الثامن من فصول شرح القيصري على فصوص الحكم في تطابق النسختين مجيد غاية الجدوى حيث يقول: «تنبيه، كما علمت أن للحقيقة الإنسانية ظهورات في العالم تفصيلاً فاعلم أن لها ايضاً ظهورات في العالم الإنساني إجمالاً الخ»<sup>(٢)</sup> يعني بالحقيقة الإنسانية النفس الرحماني، وبالعالم العالم الكبير.

وكذا الفصل العاشر منه في بيان تطابق الكونين مطلوب جداً؛ من أول الفصل الى آخر التنبيه<sup>(٣)</sup> وقد تقدّم نقله في العين الرابعة والأربعين.

وكذا في مصباح الانس من بيان تطابق نسختي آدم والعالم في السؤال الرابع عشر من أسئلة خاتمة الكتاب حيث يقول: «كيف يعرف تقابل النسختين» - الى قوله: «اعلم أن في الإنسان خاصية المعادن وهي الكون والفساد، وخاصية النبات من الغذاء والنمو الخ»<sup>(٤)</sup>.

الفصل السابع والخمسون من تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد، حيث قال: «وقد تعرض الشيخ - قدس سره - لبيان التطبيق بقوله شافٍ، فلنورد عبارته الشريفة لاحتوائها على نكات لطيفة، قال: «إن العوالم أربعة الخ»<sup>(٥)</sup>.

في الفصل الثالث عشر من الموقف الثالث من آليات الأسفار تمثيل في تطبيق العالم الإنساني على العالم الإلهي<sup>(٦)</sup>. وكذا في الفصل الثاني من الموقف السابع من آليات الأسفار

١. الفوز الأصغر لابن مسكوبه، ط (مصر) ١٣٢٥ هـ. ق، ص ٨٣ - ٨٨.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط (ابوان)، ص ٣٨.

٣. المصدر، ص ٤١ - ٤٣.

٤. مصباح الانس، ط الرحلي، ص ٣١٠ - ٣١٥.

٥. تمهيد القواعد، ط ١ الحجري الوزيري، ص ١٦٠.

٦. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ٦٥.

تمثيل في ذلك أيضاً<sup>(١)</sup>

وفي غرر الفرائد في الحكمة المنظومة<sup>(٢)</sup> بيان التطابق، قوله: «اعلم أن ههنا مقامين الخ». وفيه أيضاً<sup>(٣)</sup>: هذا المصراع تنظير للعالم الكبير بالعالم الصغير الخ.  
وفي البند الاثني والاربعين من شرح الاسماء للمتأله السبزواري مطالب شامخة في تطابق الكونين<sup>(٤)</sup>.  
والنكتة ٩٧٤ من ألف نكتة ونكتة وكذلك نكتة ٨١٦ منه تشيران إلى بعض الأسرار في التطابق.

تبصرة: يعبرون تارة عن الإنسان بالعالم الكبير، وتارة عن العالم بالإنسان الكبير وعن الإنسان بالعالم الصغير، باعتبارات، فقال الشيخ الأكبر في الفص الهودي: «فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير».  
وفي مصباح الأنس للعلامة ابن الفناري: «قال الشيخ الجندي - رضوان الله تعالى عليه - اعلم أن العالم في تركيبه كالإنسان لذا قيل له إنسان كبير، وللإنسان عالم صغير عند الجمهور، وبالعكس عند المحققين»<sup>(٥)</sup>.

وقال القيصري في الفصل الثامن من مقدمات شرحه على فصوص الحكم المترجم في أن العالم هو صورة الحقيقة الإنسانية: إن حقائق العالم في العلم والعين كلها مظاهر للحقيقة الإنسانية التي هي مظهر للإسم الله فأرواحها أيضاً كلها جزئيات الروح الأعظم الإنساني سواء كان روحاً فلكياً أو عنصرياً أو حيوانياً، وصورها صور تلك الحقيقة ولوازمها، ولوازمها لذلك يسمى العالم المفصل بالإنسان الكبير عندها الله لظهور الحقيقة الإنسانية ولوازمها فيه - الخ»<sup>(٦)</sup>.

وكذا قال في شرح الفص آدمي: «إنما عبر عن العالم بالإنسان الكبير لأن جميع

١. المصدر، ج ٣، ص ١٠٠.

٢. غرر الفرائد، ط الناصري، ص ١٦٦.

٣. المصدر، ص ٢٥٠.

٤. ط الناصري، ١٥٠ - ١٥٢.

٥. مصباح الأنس، ط الرحلي، ص ١٢٠.

٦. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ابران، ص ٣٧ - ٣٨.

ما في العالم عبارة عن مجموع ما ندرج في النشأة الإنسانية، كما أن أعيان العالم هو تفصيل النشأة الإنسانية. فالإنسان عالم صغير يحمل صورة، والعالم أنسان كبير مفصل. وإنما قيِّدتُ صورة، لأن الإنسان هو العالم الكبير مرتبة، والعالم هو الإنسان الصغير درجة لأن الخليفة مستعلية على ما استخلف عليه»<sup>(١)</sup> وقال أيضاً: «إن للعالم اعتبارين اعتبار أحديته واعتبار كثرته فباعتبار أحديته الجامعة يسمّى بالإنسان الكبير، وباعتبار كثرته أفراده ليس له الأحدية الجامعة كأحدية الإنسان إذ لكلٍ منها مقامٌ معيّن. فلا يصح أن يقال ليس للعالم أحدية الجمع مطلقاً كيف لا وهو من حيث المجموع صورة الإسم الإلهي كما للإنسان لذلك يسمّى بالإنسان الكبير، إلّا أن يراد به أفراده»<sup>(٢)</sup> وكذا في شرحه على الفص العيسوي<sup>(٣)</sup>.

وفي الدفتر الرابع من المتنوي المعنوي للعارف الرومي:

«يس بصورت عالم اصغر تونى يس به معنى عالم اكبر تونى»  
والبحث على التفصيل عن العالمين الكبير والصغير في خمسة فصول من قواعد التوحيد وشرحه تمهيد القواعد من الفصل الثاني والخمسين الى السابع والخمسين مطلوب<sup>(٤)</sup>  
ومن إفادات المحقق الشريف الجرجاني: «الإنسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم: فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمّى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه كتاب المحر والإثبات؛ فنسبة العقل الأول الذي هو حقيقة الإنسان الكامل إلى العالم الكبير وحقائقها بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه؛ وأن النفس الكلية قلب العالم الكبير كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان ولذلك يسمّى العالم بالإنسان الكبير».

ونأتى بما في الفوز الأصغر، وما في تمهيد القواعد وما في غيرهما مما سنتلونها عليك مزيداً للفائدة فقال في الموضع المذكور من الفوز الأصغر: «الفصل الثاني في أن الإنسان عالم صغير وقوة متصلة ذلك الإتصال (يعني بذلك الاتصال بمراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وبعض، قد بينها في الفصل المقدم على ذلك الفصل):

١. المصدر، ص ٦٦ - ٦٧.

٢. المصدر، ص ٨٨.

٣. المصدر، ص ٣٢٩.

٤. تمهيد القواعد، ط ١ (الرحلي)، ص ١٤٣ - ١٥٧.

أما أن الإنسان عالم صغير وقبواه متصلة وفيه نظائر ما في العالم الكبير من الاستقصات الأربع ومن المعمورة والخراب من البحر والبر والجبال، ونظائر من الجهاد والنبات والحيوان وكأنه مختصر من الجميع ومؤلف من الكل، فبعضه ظاهر بين وبعضه خفي غامض. ونحن نورد من ذلك جملاً بقدر ما يطلع به التأمل وجه الحكمة ولا يستنقصه لمبادرتنا إلى الغرض المقصود بهذه الأبواب من شرح أمر النبوات، وفي استقصاء باب واحد من ابواب هذا الكتاب يحتاج إلى أضعاف حجم هذا الكتاب وليس هذا شريطتنا ولا زماننا متسع له، فأقول:

إنه لما كان الإنسان مركباً لم يجوز أن يوجد فيه العناصر بسيطة لأنها لو وجدت فيه لحلته سريعاً أعني الجزء من النار البسيطة بعينه إذا جاور المركب منه ومن غيره حله ورده بسيطاً، وكذلك حال الباقيات وإن كانت النار أظهر فعلاً لما لم يكن ذلك وجب أن توجد فيه مركبة. وإن نظرنا في ذلك وجدنا في الإنسان ما يجري مجرى النار في الحر واليبس، ومجرى الأرض في البرد واليبس، ومجرى الهواء في الحرارة والرطوبة، ومجرى الماء في البرودة والرطوبة.

أما ما يجري مجرى النار منه فالمرارة المعلقة بالكبد لأنها حارة يابسة، وهي مستقر هذا الخلق ومفيدة من جميع البدن.

وأما ما يجري مجرى الأرض فالطحال لأنه بارد يابس، وهذا أيضاً مستقر هذا النوع من الأخلاط ومغيضه من البدن.

وأما ما يجري مجرى الهواء فالدم الذي في العروق لأنه حار رطب. وأما ما يجري مجرى الماء فالبلغم ولم يفرد له وعاء يخصه كما علم الأركان الثلاثة من أجل أنه مستعد لينهضم فاذا انهضم صار غذاء تاماً ولم يكن له فضلة، وليس كذلك الآخر.

وبنوع آخر من الإعتبار: القلب معدن الحرارة واليبس وهو بطبع النار؛ والدم معدن الحرارة والرطوبة وهو بطبع الهواء؛ والدماغ معدن البرودة وهو بطبع الماء؛ والعظام معدن البرودة واليبوسة وهي بطبع الأرض. وكأن هذه الأربعة أصول أوائل لتلك الأربعة وتلك فروعها.

فأما مثال آخر مما في العالم الكبير فان الرطوبات التي تخرج من العين والغم يجري مجرى العيون والأنهار في الأرض وبخار البدن يجري مجرى السحاب. والعرق

يجري مجرى المطر.

فأما العروق فكبارها تجري مجرى الأودية، وصغارها تجري مجرى الأنهار والجداول.

وأما الشعور كلها فهي جارية مجرى النبات، والحيوان الذي يتولد في ظاهر البدن يجري مجرى حيوان البر. والذي يتولد في باطنه يجري مجرى حيوان البحر. ونصف البدن المقدم الذي فيه الوجه يجري مجرى العاقر من الأرض الذي فيه البلدان، ونصفه الآخر الذي فيه القفار يجري مجرى الخراب من الأرض الذي به البراري.

فأما العين فتجري مجرى مجرى الكواكب بناظرها وشعاعها. وطبقات العين مجرى تجري مجرى أفلاك الكواكب.

ويحدث في البدن جميع ما يحدث في العالم من الرياح والزلازل والظوفان والرجفة أعنى العطاس والزكام والحميات وغيرها من عوارض البدن. ثم إن في البدن ما يتحرك من ذاته وبالطبع ولا يسكن بته، ومنه ما هو ساكن بذاته بالطبع، ومنه ما يتحرك بالقهر وبالعرض.

فأما ما يختص من البدن بالبروج الإثني عشر والكواكب السبعة بما فيه من طبائعها أو مثلثتها فقد ذكره المنجمون واستقصوه.

وأما شكل البدن كله وما كان يجب من استدارته فيشبه العالم الكبير ويساويه في شرف هذا الشكل وفضله على جميع الأشكال فكذلك هو وإياه قصد بالقصد الأول. وذلك أن المقصود من جميع بدن الإنسان هو الرأس الذي خلق مستديراً وهو تام كامل فيه الحواس الخمس وفيه تظهر آثار الإنسانية من التمييز والفهم والذكر والفكر وبالجملة جميع قوى النفس إلا أنه لو أفرد خلقه ولم يوصل بسائر أجزاء البدن لما تمت حياته مدة طويلة، ولا عرضت له الآفات الكثيرة في الزمن اليسير وذلك لحاجته إلى الانتقال والسعي وتناول الحاجات ودفع الأذيات وليس يتم له ذلك إلا بالحركة وحركة المستدير نحو حاجاته تكون بالتدحرج وفيه من التعرض للآفات ما لا خفاء به. وهو مع ذلك يحتاج إلى حرارة تحفظ عليه اعتدالاً خاصاً ومزاجاً محفوظاً وتلك الحرارة لطيفة جداً. وكان ينبغي أن تكون في الوسط كالمركز لتنتشر إلى أطراف الكرة بالسواء وتحفظ عليه مزاجه، وجوهر الدماغ بارد رطب لا يصلح لذلك، فلو جعلت تلك الحرارة اللطيفة في وسطه



لأطفائها سريعا وتلف الإنسان.

وأيضاً فإن الحرارة إذا جاورت الرطوبة أحدثت البخارات الكثيرة، والبخارات إذا لم تجد منافذ إلى الهواء عادت إلى الحرارة فأطفأتها للوقت؛ فوجب من هذه الأشياء وغيرها مما يطول ذكره أن تبعد تلك الحرارة، ولما ابتعدت احتيج أن يوصل بينها وبين جوهر الدماغ بمجاري ومنافذ تجري مجرى القول وهو الشريانات التي بين القلب وبينه، ولما بعد ذلك احتيج إلى زيادة في الحرارة وقوتها إذ كانت تصل إلى هناك في مسافة طويلة وقد نقص بعض سورتها فجعل في القلب حرارة أزيد ليصل إلى الدماغ منها قدر الحاجة والكفاية لحفظ مزاجه. ولما زادت هذه الحرارة احتدّت فحصل منها مما يجاورها من جوهر القلب بخار دخاني واحتاج إلى نافع ينفع عنها أبداً بالمنفع البخاري الدخاني ويجلب إليها الهواء الموافق لها الذي يبقى فيه فلذلك خلقت له الرئة آلة للتنفس لتروح الحرارة وتخدمها في أسباب البقاء.

ولما احتاج إلى الغذاء الموافق لردّ العوض عما تحلّ منه بالحرارة خلقت له آلة الغذاء وتوابعها وما تستخدمه في جميع ذلك الرجلين للسعي، إلى المؤثر، والهرب من المكروه، والتدبر لتناول المنافع ودفع المضار، وجميع ما بين في كتاب منافع الأعضاء من جليلها ودقيقها ظاهرها وباطنها التي دلت على حكمة بالغة وقدرة تامة وتدبير غامض. وهذا القدر من الكلام كاف في أن الإنسان عالم صغير. وإذا قد ظهر أن ذلك فقد ظهر أن قواه متصلة كاتصالها في العالم الكبير، انتهى ما اردنا نقله من الفوز الأصغر.

بيان: قد تقدّم في العين الرابعة ان الجوهر الأسطقسي المركب من العناصر، هل العناصر باقية فيه على صورها النوعية، أو غير باقية؟ فالمشهور ووافقهم الشيخ الرئيس على الأول، وطائفة من المتقدمين ووافقهم صاحب الأسفار على الثاني، وغرضنا أن قول ابن مسكويه: «انه لما كان الإنسان مركباً لم يجز أن يوجد فيه العناصر بسيطة - الخ» هو على ما ذهب اليه الشيخ والمشهور من استحالة العناصر في كيفياتها المتضادة.

أما بيان تطابق الكونين على ما في تمهيد القواعد فقال: «قد تعرض الشيخ - قدس سره - (يعني به أبا حامد المعروف بتركة) لبيان التطبيق بقول شاف فلنورد عبارته الشريفة لاحتوائها على نكات لطيفة، قال:

«إن العوالم أربعة: العالم الأعلى وهو عالم البقاء، وعالم الإستحالة وهو عالم الفناء، وعالم التعصير وهو عالم البقاء والفناء، وعالم النسبة. وهذه العوالم في موطنين في العالم الأكبر،

وفي الإنسان».

فأما العالم الأعلى فالحقيقة المحمدية وفلكها الحيوية، نظيرهما من الإنسان المنظيفة والروح القدس. ومنهم العرش ونظيره من الإنسان الجسم. والكُرسي ونظيره النفس. والبيت المعمور ونظيره القلب. والملائكة ونظيرها أرواح الإنسان. وزحل وفلكه. ونظيرهما القوة العلمية والنفس. والمشتري وفلكه، ونظيرهما القوة الذاكرة ومؤخر الدماغ. والأحمر وفلكه، ونظيرهما القوة العاقلة واليا فوخ. والشمس وفلكها، ونظيرهما القوة الوهمية والروح الحيواني. والزهرة وفلكها، ونظيرهما القوة الخيالية ومؤخر البطن الأول من الدماغ. والكاتب وفلكه، ونظيرهما الحس المشترك ومقدم البطن الأول من الدماغ. والقمر وفلكه. ونظيرهما القوة الحسية والجوارح. فهذه طبقات العالم الأعلى ونظائرها من الإنسان.

وأما عالم الإستحالة فمنهم الفلك الأثير وروحه الحرارة واليبوسة، ونظيرها الصفراء وروحها القوة الهاضمة. ومنهم فلك الهواء وروحه الحرارة والرطوبة، نظيرها الدم وروحه القوة الجاذبة. ومنهم فلك الماء وروحه البرودة والرطوبة، نظيرها البلغم وروحه القوة الدافعة. ومنهم فلك التراب وروحه البرودة واليبوسة، نظيرها السوداء وروحها القوة الماسكة. وأما الأرض فسبع طبقات: أرض سوداء وأرض غبراء وأرض حمراء وأرض صفراء وأرض زرقاء وأرض خضراء، نظيرها هذه السبعة من الجلد والشحم واللحم والعروق والعصب والعضلات والعظام.

وأما عالم التعمير فمنهم الروحانيون، نظيرهم القوى التي في الإنسان. ومنهم عالم الأرواح، نظيره ما يُحسّ من الإنسان. ومنهم عالم النبات، نظيره كل ما ينمو من الإنسان. ومنهم عالم الجباد، نظيره ما لا يُحسّ من الإنسان.

وأما عالم النسبة فمنهم العرض، نظيره الأسود والأبيض. ومنهم الكيف، نظيره الصحيح والسقيم. ومنهم الأين نظيره رأسي على عنقي وعنقي على كتفي. ومنهم الإضافة نظيرها (هذا أبي) و (أنا ابنه). ومنهم الوضع، نظيره يميني. ومنهم أن يفعل، نظيره الأكل. ومنهم أن يفعل، نظيره الشبع. ومنهم اختلاف الصور في الإيهاب (الإهاب - خ ل) كالفيل والحمار والأسد والصرصر، نظيره القوى الإنسانية التي يقبل الصور المعنوية من مذموم ومحمود: هذا فطن فهو فيل، هذا بليد فهو حمار، هذا شجاع فهو اسد، هذا جبان فهو صرصر. فافهم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل. انتهى ما اردنا نقله من التمهيد.

وأما ما في الفصل الثامن من شرح القيصري على فصوص الحكم فقال بعد تمهيد

مقدمة في اتحاد الظاهر والمظهر في الإسم الله، ما نأتي به مع اضافات إيضاحية منا نجعلها بين هلالين وهي مايلي:

«إن حقائق العالم في العلم والعين كلها (أي طولاً وعرضاً) مظاهر للحقيقة الإنسانية التي هي مظهر للإسم الله (أي النفس الرحمانية وتلك الحقيقية هي التي كان العالم صورتها كما أن الروح الأعظم الذي هو مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها كان في الحقيقة الروح الإنساني، وكما أن العقل الأول هو آدم الحقيقي نص به في شرحه في الفص المحمدي)»<sup>١</sup> فأرواحها أيضاً كلها جزئيات الروح الأعظم الإنساني (أي العقل الأول) سواء كان روحاً فلكياً أو عنصرياً أو حيوانياً وصورها (أي صور الحقائق) صور تلك الحقيقة، ولوازمها لوازمها لذلك يسمى العالم المفصل بالإنسان الكبير عند أهل الله لظهور الحقيقة الإنسانية ولوازمها فيه. ولهذا الإشتمال وظهور الأسرار الإلهية كلها فيها دون غيرها استحققت الخلافة من بين الحقائق كلها (وذلك لأن الخليفة في حكم المستخلف إلا الوجوب الذاتي) ولله در القائل:

«سبحان من أظهرنا سوته سر سنا لاهوته الشاقب

ثم بدأ في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب»

(القائل هو الشيخ الأكبر محيي الدين العربي. وناسوته بالرفع فاعل أظهر، وسر بالنصب مفعوله. والشاقب بالجر صفة سنا. والمراد من ناسوته الوجود المحمدي على الكمال. وسنا لاهوته أي رفعة الألوهة) فأول ظهورها (أي ظهور تلك الحقيقة) في صورة العقل الأول الذي هو صورة إجمالية للمرتبة العمائية المشار إليها في الحديث الصحيح عند سؤال الأعرابي أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال - عليه السلام - : «كان في عباء ما فوقه هواء» (أي خلق) ولا تحته هواء» لذلك قال - عليه السلام - : «أول ما خلق الله نوري»، وأراد العقل كما أيده بقوله: «أول ما خلق الله العقل» (لا يصح ارادة الصادر الأول من قوله - عليه السلام - «أول ما خلق الله نوري» وذلك لمكان خلق فان الخلق: الإيجاد على تقدير وترتيب. وفي الصحاح الجوهري: «الخلق التقدير، يقال: خلقت الأديم إذ قدرته قبل القطع» ومنه قول زهير:

«ولأنت تفرى ما خلقت و بعض القوم يخلق ثم لا يفري»

١. شرح الفيضري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤٨٤.

وأما الصادر الأول فهو رق مشور ونور مرشوش ووجود عام مطلق منبسط مفاض على أعيان الممكنات كلها منها العقل الأول، فالخلق يبتدىء من العقل الأول، فافهم، وتفصيل البحث يطلب في رسالتنا الفارسية وجدت ازديدگاه عارف وحكيم<sup>(١)</sup> ثم في صورة باقي العقول والنفوس الناطقة الفلكية وغيرها، وفي صورة الطبيعة والهيولي الكلية، والصورة الجسمية البسيطة والمركبة باجمعها (وهو قولنا: إن الحقيقة لها ظهور في العوالم كلها. قال بعض الحكماء: الجسم صورة في الطبيعة، والطبيعة صورة في النفس، والنفس صورة في العقل، والعقل صورة في الروح، والروح صورة في العماء والعماء صورة في العين، والعين صورة في الذات المجردة) ويؤيد ماذكرنا قول أمير المؤمنين ولي الله في الأرضين قطب الموحدين علي بن أبي طالب - عليه السلام - في خطبة كان يخطبها للناس: «أَنَا نَقْطَةُ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ (أراد بالباء هنا العقل الأول) أَنَا جَنْبُ اللَّهِ الَّذِي فَرَطْتُمْ فِيهِ (إشارة إلى قوله - سبحانه -: يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله) وَأَنَا الْقَلَمُ وَأَنَا اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ وَأَنَا الْعَرْشُ وَأَنَا الْكُرْسِيُّ وَأَنَا السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُونَ (كل ذلك باتحاد النفس المكتفية بالنفس الرحماني أي بالصادر الأول وإن شئت قلت: بسريان الولاية في الموجودات كلها كسريان الحق فيها. واستيفاء البحث عن ذلك يطلب في رسالتنا هج الولاية المطبوعة مع عشر رسائل أخرى كلها بما صنفها الراقم بعون ربه الفياض على الإطلاق) إِلَى أَنْ صَحَا (من الصحو) فِي اثْنَاءِ الْخُطْبَةِ وَارْتَفَعَ عَنْهُ حُكْمُ تَجَلَّى الْوَحْدَةِ وَرَجَعَ إِلَى عَالَمِ الْبَشَرِيَّةِ وَتَجَلَّى لَهُ الْحَقُّ بِحُكْمِ الْكَثْرَةِ فَشَرَعَ مُعْتَذِرًا فَأَقْرَبَ بِعِبُودِيَّتِهِ وَضَعْفَهُ وَانْقَهَارِهِ تَحْتَ أَحْكَامِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَلِذَلِكَ (أي ولقول علي عليه السلام) قِيلَ: الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ لَا يَبْدُ أَنْ يَسْرِيَ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ كَسَرِيَانِ الْحَقِّ فِيهَا. وَذَلِكَ فِي السَّفَرِ الثَّلَاثِ الَّذِي مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ بِالْحَقِّ (السفر هو توجه القلب إلى الحق. والأسفار ثلاثة: الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى نهاية مقام القلب، وهو نهاية التجليات الأسمانية. الثاني هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية. الثالث هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء - اصطلاحات القاساني) وَعِنْدَ هَذَا السَّفَرِ يَتِمُّ كِمَالُهُ وَبِهِ يَحْصُلُ لَهُ حَقُّ الْيَقِينِ. وَمِنْ هِيَئَتِهَا (أي من ظهوره وتجليه تعالى بالكل؛ وإن شئت قلت: أي من سريان الحق في جميع الموجودات)، يَتَبَيَّنُ أَنَّ الْآخِرِيَّةَ هِيَ عَيْنُ الْأَوَّلِيَّةِ (لأن جميع الموجودات شيء واحد) وَيُظْهِرُ

١. وجدت ازديدگاه عارف وحكيم، ط ١، ص ٨٤ - ٩٨.

سرّ هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. قال الشيخ - رضى الله عنه - في فتوحاته في بيان المقام القطبي: «إن الكامل الذي أراد الله أن يكون قطب العالم وخليفة الله فيه إذا وصل إلى العناصر مثلاً متزلاً في السفر الثالث ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانية إلى يوم القيامة، وبذلك الشهود أيضاً لا يستحق المقام (أي مقام الخلافة الإلهية) حتى يعلم مراتبهم (في الآخرة أيضاً) فسيحان من دبر كل شيء بحكمته، وأتقن كل ما صنع برحمته.

لما علمت أن للحقيقة الإنسانية (أي النفس الرحاني) ظهورات في العالم (الكبير) تفصيلاً، فاعلم أن لها أيضاً ظهورات في العالم الإنساني اجمالاً، وأول مظاهرها فيه (أي في العالم الإنساني) الصورة الروحية المجردة المطابقة بالصورة العقلية (أي العقول الطولية). ثم الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية. ثم الصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة بالطبيعة الكلية (قال في الفصل الأول: حقيقة الوجود إذا أخذت مع قابلية التأثير فهي مرتبة الإسم الفاعل المعبر عنه بالموجد والمخلق رب الطبيعة الكلية»<sup>١</sup>). وقال في الفصل الإدريسي: «اعلم أن الطبيعة عند أهل الحق يطلق على ملكوت الجسم وهو القوة السارية في جميع الأجسام عنصرياً كان أو فلكياً، بسيطاً كان أو مركباً. وهي غير الصور النوعية التي للأجسام لا اشتراكها - أي الطبيعة - في الكل، واختصاص الصور النوعية؛ وهي - أي الطبيعة - للنفس الكلية كالآلة في اظهار الجسم وتديره، وفي الحيوان بمنزلة الروح الحيواني إذ بها يتم الفعل والإنفعال؛ فأفرادها كالآلات للنفوس المجردة الجزئية، كما أن كليها آلة لكليها فهي - أي الطبيعة مظهر الإسم الموجد الذي هو من سَدَنَةِ الرَّبِّ»<sup>٢</sup>. وقال الشيخ الأكبر في الفصل العيسوي: «قبل النَّفْسِ الإلهي صور العالم فهو لها - أي النفس الإلهي لصور العالم - كالجوهر الهولاني، وليس - أي ذلك الجوهر الهولاني - إلا عين الطبيعة». وقال القيصري في الشرح بعد بيان في النفس الإلهي المعبر بالنفس الرحاني ما هذا لفظه: «فإن الطبيعة عبارة عندهم عن معنى روحاني سار في جميع الموجودات عقولاً كانت أو نفوساً مجردة وغير مجردة، أو أجساماً وإن كانت عند أهل النظر عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. فما عند أهل النظر نوع من تلك الطبيعة

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ص

٢. المصدر، ص ١٦٢.

الكلية. وفي التحقيق نسبة الطبيعة الكلية إلى النفس الرحماني بعينها نسبة الصورة النوعية التي للجسم الكلّي إلى الجسم فانه نوع من أنواع الجوهر فلا بد له من الصورة النوعية والروحانية المقومة له، والإمتداد المطلق الذي هو الصورة الجسمية مستفاد منها<sup>(١)</sup>. وقال الشيخ في الفص النوحى في تفسير «ولو الادي» من قول نوح - عليه السلام - «رب اغفر لي ولو الادي»، ما هذا نَفْطَه: «ولو الادي من كنت نتيجة عنها وهما العقل والطبيعة». وقال القيصري في الشرح: «وانما فسر الوالدين بالعقل والطبيعة لأنها مظهر حقيقة آدم وحواء في العالم الروحاني؛ ولكون العقل فعّالاً والطبيعة متفعلة خَصَّ العقل بالأبوة والطبيعة بالأمومة. والمراد بالعقل هنا الروح كما هو اصطلاح اهل التصوف لا القوة النظرية والمفكرة، وبالطبيعة النفس المنطبعة، ونتيجتهما القلب»<sup>(٢)</sup>. وصرّح الشيخ في الفص المحمدي بقوله: «وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني». وقال الشارح القيصري: «فإن الطبيعة الكلية عين النفس الرحماني»<sup>(٣)</sup> وهكذا في موضع آخر من الفص المحمدي حيث قال الشيخ: «كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم»؛ وقال القيصري في الشرح: «ان اول النكاحات هو الإجتماع الأسبائي لايجاد عالم الأرواح وصورها في النفس الرحماني المسماة بالطبيعة الكلية»<sup>(٤)</sup> وهكذا في الفص اللقمانى حيث قال الشيخ: «فان كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتي خيراً كثيراً»؛ وقال القيصري: «أي فان علم ذوقاً ان الطبيعة هي التي تسمى بالنفس الرحماني وليست مغائرة له في الحقيقة فقد أوتي خيراً كثيراً»<sup>(٥)</sup>. وهكذا في مواضع أخرى من الفصوص وشرح القيصري عليه. فجملة الأمر أن النفس الرحماني والطبيعة الكلية هذه شيء واحد بحسب الحقيقة، وتغايرهما بالإعتبار؛ فهذا الوجود الفعلي من حيث إنه قائض من الواجب المتنفس نفس، ومن حيث إنه مبدء الفعل باعتبار اظهاره للتعينات ومبدء للإنفعال باعتبار تقيده بها طبيعة كلية؛ فهذه الحالة أي كونه مبدء الفعل والإنفعال أول تعين وحالة يعرض للنفس الرحماني عروضاً عقلياً. اعلم أن النفس الرحماني

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

٢. المصدر، ص ١٥١.

٣. المصدر، ص ١٨١ - ١٨٢.

٤. المصدر، ص ٤٧٩.

٥. المصدر، ص ٤٢٨.

أي هذه الطبيعة الكلية هو أول التجلي الوجودي وله أسام شريفة كالصادر الأول، والتجلي الساري، والرق المنشور، والنور المرشوش، وأم الكتاب، والخزانة الجامعة، والنفس الرحماني، ومادة الموجودات، والهولي الأولى، والرحمة العامة، والرحمة الذاتية، والرحمة الإمتنائية، والهباء، وصورة العباء فراجع إلى الباب السادس من الفتوحات المكية وإلى ص ٧٠ و ١٢٢ و ١٥٠ من مصباح الإنس من الطبع الرحلي) وبالنفس المنطبعة الفلكية وغيرها. ثم الصورة الدخانية اللطيفة المسماة بالروح الحيوانية عند الأطباء المطابقة للهولي الكلية. ثم الصورة الدموية المطابقة لصورة الجسم الطبيعي الكلي. ثم الصورة الأعضاء المطابقة لأجسام العالم الكبير. وهذه التنزلات في المظاهر الإنسانية حصل التطابق بين النسختين. وذكر الشيخ - رحمه الله - تفصيل هذا الكلام في كتابه المسمى بالتدبيرات الإلهية في المملكة الإنسانية فمن أراد تحقيق ذلك فليطلب هناك».

وأما ما في المصباح فقد نقله عن رسالة للعارف الجندي. قال: «اعلم أن تقابل نسخة العالم ونسخة آدم باشتغال الإنسان على مجموع ما في العالم بناء على انه صار بتفصيله الظاهري والباطني نسخة العالم وحقايقه على ما هو خلاصة الذوق الأول، يستدعي بيانه بسطاً فلندكر ما ذكره الشيخ الجندي في رسالته ضبطاً لمزيد التشبيه على الكمالات الإنسانية التي نحن بصدد تعدادها وتردادها، قال:

«النشأة الأحدية القرآنية للشخص الإنساني مثل النشأة التفصيلية الفرقانية التي للإنسان الكبير بالصورة لا بالمعنى فنظير الأفلاك التسعة المتناضدة، المصلح كل عال لسافلته من المخ والعظم والعصب واللحم والدم والأوردة والشرابين والجلد والشعر والظفر . ونظير الأقسام الإثنى عشر المسماة بالبروج، الثقب الإثنا عشرة التي نصفها في اليمين الجنوبي ونصفها في الشمال الشمالي وهي ثقبان في كل من العين والأذن والأنف والثدي والفرج مع الفم والسرّة.

ونظير السيارات، الأعضاء الرئيسة السبعة وهي الدماغ والقلب والكبد والطحال والبرية والكلى والأثنيان. أو الأعضاء الآلية وهي اليد والرجل والعين والأذن واللسان والبطن والفرج.

ونظائر روحانيات الكواكب السبعة الفعالة، القوى السبعة المدركة فالحواس الظاهرة كالمتحيرة، والعاقلة كالشمس، والناطقة كالقمر إذ الناطقة مستفيدة للنور عن العاقلة ولذلك عدد حروف النطق كعدد منازل القمر. وكما أن لكل من الخمسة المتحيرة بيتين، لكل

من الحواس الخمسة مجريان فللدوق الفم والفرج، وللمس اليدين والباقي ظاهر، وكما لكل من الشمس والقمر بيت واحد فللعاقلة بيت واحد هو وسط الدماغ كوسط الأفلاك للشمس، وللناطق اللسان.

ونظير الجوزهرين الصحة والسقم حيث لا يدرك ذاتها بل أثرهما ولذلك غلب آثارهما في الدماغ والقلب كآثار الجوزهرين في الشمس والقمر بالخسوف والكسوف ولذلك يسري صحتها وسقمها في سائر الأعضاء سريان حال الشمس والقمر في سائر الكواكب. ونظائر الحدود والوجوه والدرجانات والبهرات والاثني عشريات والدرج والدقائق، سائر الأعضاء من الأعصاب والعروق والمفاصل والأمعاء وغيرها. ونظير الأركان، الأخلاط. وفي الأعضاء: الرأس كالنار، والصدر كالهواء، والبطن كالماء، والأسفل كالارض .

ثم البدن كالارض، والعظام كالجبال والبطن كالبهر، والعروق كالأنهار، والمخ كالمعدن، والشعر كالنبات، والقدم كالشرق، والمخلف كالغرب، واليمين كالجنوب، والشمال كالشمال، والأنفاس كالرياح، والصوت كالرعد، والقهقهة كالصواعق، والبكاء كالطر، والنغم كظلمة الليل، والنوم كالموت، واليقظة كالحيوة، والصبا كالربيع، والشباب كالصيف، والكهولة كالخريف، والشيخوخة كالشتاء، والحركة كدوران الكواكب، والحضور كالطلوع، والغيبة كالغروب، واستقامة أموره كاستقامة الكواكب، والتوقف كالرجوع، والجهاد والرفعة كالشرف والأوج، وعكسه كالهبوط، والغربة كالوبال، والإجتماعات والإفترقات كالاتصالات والإنفصالات، والأمير كالشمس، والوزير كالقمر، والكاتب كعطارد، والملاهي كزهرة، والجندي كالمريخ، والقاضي كالمشتري، والدهقان كزحل. هذا كله وأمناله للجسد. وأما باعتبار النفس : فالنفس الإنسانية كالمملك، والجسد كالمدينة، والقوى كالعسكر، والأعضاء كالرعابا، والمخدم والحواس الظاهرة كأصحاب الأخبار المنصوبة في كل ناحية معينة من المملكة لإيصال خبر مخصوص لا مشارك له فيه.

ثم القوى الخمس الباطنة للنفس الناطقة: ثلاثة منها كالندماء والحجاب والخواص المطلعة على أسرار الملك، وهي المتخيلة في مقدمة الدماغ، والمفكرة في وسطه، والحافظة في آخره؛ والرابعة وهي الناطقة كالترجمان المعبر عما في ضمير الملك؛ والخامسة وهي العاقلة كالوزير المدبر لضبط المملكة وسياسة الرعية.

وهذه القوى متفاوتة في اتمام أمر الملك؛ فالتخيلة تأخذ صور المحسوسات من



الحواس الظاهرة ويستلمها إلى المفكرة فيميز المفكرة بين الحق والباطل، وهي تسلمها إلى المحافظة ليأخذ منها الذاكرة، وتعبئها الناطقة بعبارة يوافق إرادة النفس ليستعملها العاقلة في أعمالها المذكورة.

وهذا أدل دليل على أن للنفس الكلية قوى مبثوثة في السموات والأركان والمولدات لمحافظة المخلوقات وإصلاحها، وهي الملائكة وخوَص الحق - سبحانه -، كما قال - تعالى - : «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»<sup>(١)</sup>. ويظهر أن الله - سبحانه - لا يعزب عن علمه متقال ذرة في السموات ولا في الأرض، فإن شأن النفس الجزئية في مملكته التي هي البدن مع فقرها وعجزها ذلك، فخالق الكل والقادر عليه بالأولى كما قال - تعالى - : «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطيف الخبير». ويعلم من ذلك أن كل موجود حتى الذرة في طاعته الذاتية، ولا يصدر عن موجود ما حركة أو سكون إلا بأمره وإرادته، وعن هذا قال - عليه وآله السلام - : «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

وأعلم أن في الإنسان خاصية المعادن وهي الكون والفساد (وهي حفظ الصورة)، وخاصية النبات من الغذاء والنمو، وخاصية الحيوان من الحس والحركة، وخاصية الإنسان من النطق والفكر واستخراج العلوم والصناعات، وخاصية الملائكة من الطاعة والحياة؛ بل له الخاصية الكلية لجميع الحيوانات من جلب المنفعة ودفع المضرة إما قهراً وغلبة كالسباع وهم الملوك، أو تملقاً كالكلب والهرة، أو حيلة كالعنكبوت. فالإنسان المسلح كالقنفذ والسلحفاة، والهارب كالطير والإرنب، والمتحصن كالحشرات، والمحيل كالغراب، والشجاع كالأسد، والجبان كالإرنب، والسخي كالخروس، والبخيل كالكلب، والفخور كالعقاب، والوحشي كالنمر، والأنيس كالحمام، والخبيث كالثعلب، والسليم كالغنم، وقوي العدو كالفرس، وبطي الحركة كالدب، والعزير كالفيل، والحقير كالحمار، والسارق كالفارة، والمفتخر كالطاووس، والمسافر السارق كالقطا، والأستاذ كالنحل، ومستقيم السير كالثيس، والضعيف كالعنكبوت، والقوي كالسمندر، والحليم كالحمل، والحقود كالجمل، والحمول كالبقرة، والشموس كالبعل، والأيك كالحوت، والناطق كالجراد، والحريص كالخنزير، والصبور كالحمار، والمبارك كالطوطي، والشوم كالبوم، والنافع كالنحل، والضار كالبازي.

وفي الجملة كل موجود له نظير ومشارك الخاصية مع الإنسان غير أن المحققين على

ثلاثة مشاهد فيه: الأول مشهد عموم الحكماء وعلماء الرسوم أن الإنسان نسخة مختصرة من مجموع العالم. الثاني مشهد المحققين من أهل الكشف أنه آخر بالصورة وأول بالمرتبة لأن الله خلقه على صورة ذاته بالحديث، وخلق العالم على صورته كما قال - عليه وآله السلام - : «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نوري». الثالث ذوق أهل الكمال المتعلق بمشرب خاتم الولاية أن مراد الإيجاد كمال الجلاء والإستجلاء أي كمال ظهور الحق وشهوده أي بالذات والأسماء والصفات، والمظهر الأكمل والمرآة لظهور أحدية جمع جميع الكمالات ليس إلا الإنسان؛ لكن له صورتان تفصيلي فرقائي هو مجموع العالم من العقل الأول إلى آخر موجود معه، وأحدى قرآني وهو الإنسان الكامل المقصود بالقصد الأول المسبوق ظهوره بتفصيل أجزائه وهذا مشهد الكمل.

واعلم أن الظاهر بكلا الظهورين التفصيلي والأحدي هو الحقيقة المحمدية - صلى الله عليه وآله - وهذا هو سر الماثلة والمضاهاة والمقابلة بين النسختين والله اعلم. هذا كلام الجندي.

ثم قال ابن الفناري: «أقول: كما أن في المشهدين الآخرين إشارة إلى ذوق مقابلة نسختي العالم وآدم، كذلك فيها إشارة إلى ذوق مقابلة نسختي الإنسانية والإلهية التي من جملة أسرارها ما ذكره الشيخ - رضى الله عنه - (يعني به صاحب المفتاح الصدر القانوني) في شرح حديث (رأيت ربي في أحسن صورة) من أنه - سبحانه - أنها تجلّى في الصورة الإنسانية لأن الحقيقة الإنسانية أجمع الحقائق وأتمها حقيقة، وصورتها نسخة منحصلة من الحضرة الإلهية المشتملة على جميع الأسماء والصفات ومرتبة الإمكان المشتملة على جميع الممكنات. فظهر أن الإنسان مظهر عالم الغيب، وأنامله مظاهر حقائق أمهات الأسماء الخمسة التي بنيت عليها أركان الإسلام والإيمان، والأحكام الخمسة التكليفية والصلوات الخمس. فمحتدها الحضرات الخمس، وفوقها تلك الأمهات الخمس الأسماوية. واليد اليمنى مظهر عالم الأرواح. والشمال مظهرها عالم العناصر. ولكل من اليدين فصول وأصول ففصول كل أربعة عشر فلها ثمانية وعشرون باطنها حقائق الحروف الثمانية والعشرين. أربعة عشر منقوطة، وأربعة عشر خالية عن النقط، كما أن مظاهرها من أمهات صور العالم ثمانية وعشرون منزلة أربعة عشر ظاهرة وأربعة عشر باطنة.

وأما الأصول التي مظاهرها الأنامل فخمسة متفاضلة الدرجات، وأعلاها وأعمها

حيطة العلم وهو الأصل المتوسط وعن يمينها اصلان الحياة بالمسبحة والقدرة بالإيهام، وعن يسارها الإرادة والقول. وكل اصل له ثلاثة فصول إلا أصل القدرة فإن له فصلين لسرين عظيمين: أحدهما أن كلاً من الأربعة عام التعلق بخلاف القدرة فانه محجور الحكم عن أن يتعلق إلا بالممكن؛ والآخر أن كيفية تعلق القدرة بالمقدور غير واضح فإن أمره في مبدء الابداء في غاية الغموض لأن التجلي الوجودي المنبسط النور على الممكنات المستجبة في أنفسها في ظلم امكاناتها غير مجعول، والممكنات من حيث حقائقها المتعينة في علم الحق لا يوصف بالجعل كما قرر، فلا يعقل من اثر القدرة إلا اقتران الوجود المفاض بالعين الممكنة، والمتصور للكمال من الإقتران حركة معقولة توجب الإتصال، ولا حركة بتصور في المعاني والحقائق المجردة البسيطة مع أن هذا مقام إيهام لاجرام كان الإيهام الذي يظهر القدرة ذا مفصلين. هذا مع تعذر النطق بأن أثر القدرة ليس بأمر وجودي بل الحاصل من تأثيرها نسبة ما لا غير. هذا كلام الشيخ - رضى الله عنه - في شرح الحديث<sup>(١)</sup>.

وأما الموضوعان المذكوران من غرر الفرائد فهما ملخصا ما في الموضوعين المذكورين من الأسفار. ولأرباب الفنون العلمية حتى العلوم الغريبة من الأعداد والحروف وسائر شعب الأرثماطيقى لطائف معجبة في نطاق الكونين.

وأما ما في شرح الأسماء فقال في بيان «يامن في الآفاق آياته» ما هذا لفظه: «أي في النواحي من عوالم الوجود علاماته. والاسم مأخوذ من الآية أعني قوله تعالى -: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»<sup>(٢)</sup>. وفي التعبير بالآيات إشارة إلى أن عالم الآفاق كتاب تكويني له كالكتاب التدويني - لأن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة فالكتاب موضوع لما ينتقش فيه سواء كان مادياً أو مجرداً، وسواء كان نقشة معقولاً أو محسوساً أو متخيلاً أو موهوماً، فالنفس أيضاً كتاب سماوية كانت أو أرضية، وقواها كتب عقلاً كانت أو وهماً أو خيالاً - كما قال الإمام الغزالي: العالم كله تصنيف الله. وقيل بالفارسية:

همه عالم كتاب حق تعالى است	هنزد آنكه جانش در تجلی است
مراتب همچو آیات وقوفست	عرض اعراب و جوهر چون حروفست
يكی زان فاتحه وان دیگر خلاص	ازو هر عالمی چون سوره خاص

١. مصباح الأنس، ط ١، ص ٣١٤ - ٣١٦.

٢. فصلت: ٥٣.

وفي الاكتفاء بالآفاق في الاسم إشارة الى تطابق الكتاب الآفاقي والكتاب الانفسي، وأن كلاً منهما تام فيه جميع ما في الآخر.

قال ابن جمهور - قدس سره - : «الكسب ثلاثة: الآفاقي والقرآني والأنفسي. فمن قرء الكتاب القرآني الجمعي على الوجه الذي ينبغي فكمن قرء الكتاب الآفاقي بأسره اجمالاً وتفصيلاً، ومن قرء الكتاب الآفاقي على الوجه المذكور فكمن قرء الكتاب الأنفسي اجمالاً وتفصيلاً، ولهذا اكتفى النبي - صلى الله عليه وآله - بواحد منها في معرفته تعالى بقوله: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» لأنه كان عارفاً بأن من يعرف نفسه على ما ينبغي ويطالع كتابه على ماهو عليه في نفسه يعرف ربه على ما ينبغي، واليه الإشارة بقوله - تعالى - : «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»<sup>١١</sup>.

وكذلك من طالع الكتاب القرآني على وجه التطبيق تجلّى له الحق - تعالى - في صور الفاظه وتركيبه وآياته وكلماته تجلياً معنوياً كما اشار اليه امير المؤمنين - عليه السلام - بقوله: «لَقَدْ تَجَلَّى لِعِبَادِهِ فِي كَلَامِهِ وَلَكِنْ لَا يَبْصُرُونَ».

ومن طالع الكتاب الآفاقي على ماهو عليه تجلّى له الحق تعالى في صور مظاهره الأسماوية، وملابسه الكونية المسماة بالحروف والكلمات والآيات المعبر عنها بالموجودات العلوية والسفلية، والمخلوقات الروحانية والجسمانية على الإطلاق والتعيين تجلياً شهودياً عياناً لأنه ليس في الوجود سوى الله وصفاته واسمائه وافعاله، فالكل هو وبه ومنه واليه.

ومن طالع الكتاب الأنفسي الصغير الإنساني، وطبقه بالكتاب الآفاقي تجلّى له الحق - تعالى - في الصورة الانسانية الكاملة والنشأة الحقيقية الجامعة تجلياً ذاتياً شهودياً عياناً بحسب ما يشاهده في كل عين من حروفه وكلماته وآياته المعبر عنها بالقوى والأعضاء والجوارح، فكل من طالع كتابه الخاص به وشاهد نفسه المجردة وبساطتها وجوهريتها ووحدتها وبقائها ودوامها واحاطتها بعالمها عرف الحق وشاهده، وعرف أنه محيط بالأشياء وصورها ومعانيها عاليها وسافلها شريفها وخسيسها مع تجرده ووحدته وتنزهه وبقائه ودوامه من غير تغير في ذاته وحقيقته.

قالوا: وكذلك الحق اذا اراد أن يشاهد نفسه في المرآة الكاملة الذاتية الجامعة يشاهدها في الانسان الكامل بالفعل، وفي غير الكامل بالقوة لأنه مظهر الذات الجامعة لا غير. والى

هذا اشار نبينا - صلى الله عليه وآله - بقوله: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». ومراده على صورة كماله الذاتية الجامعة للكلمات الأسماوية والصفاتية. وإذا اراد أن يشاهدها في المرآة الكمالية الأسماوية والصفاتية والفعليّة يشاهدها في العاء المسمى بالآفاق لانه هو مظهر اسمائه وصفاته وافعاله. ومن هذا قيل: «اراد الله ان يظهر ذاته الجامعة في صورة جامعة فظهرها في صورة الانسان، واراد ان يظهر الأسماء والصفات والأفعال في صورة كاملة مفصلة فظهرها في صورة العالم، فليس يشاهد الله - تعالى - نفسه وذاته المقدسة من حيث الكلمات الذاتية والأسماوية إلا في هذين المظهرين؛ وكذلك العارف فانه ليس يشاهد الحق إلا في هذين المظهرين».

قولنا: «الآفاقي...» ثم الآفاقي كتاب المحو والاثبات وهو سجل الكون، والنفس المنطبعة الفلكية، والكتاب المبين وهو النفس الكلية، وام الكتاب وهو العقل الكلي من جهة ماهيته فهي صحف مكرمة مرفوعة مطهرة.

قولنا: «فمن قرأ الكتاب القرآني الجمعي...» وذلك لأن القرآن الجمعي التدويني وجودات لفظية وكتيبة للوجودات العينية الآفاقية والأنفسية، وإذا قرء على ماينبغي حصل وجودها الذهني أيضاً لأن للشيء اربعة وجودات؛ العيني والذهني واللفظي والكتبي، وهذه الاربعة متطابقة، وقرائته على ماينبغي أن تكون بالحضور القلبي، ثم بتدبر معاني كلماته مطابقة لنفس الأمر. مثلاً إذا قرء قوله - تعالى - : «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ وَرُسُلُهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»، استحضر المعاني والوجودات اللاتقة بهذه الموجودات الشريفة؛ فمن الايمان استحضر الايقان بل الشهود والعيان؛ ومن لفظ الجلالة انتقل الى الوجود الحقيقي الصرف البسيط المحيط نور الأنوار بهر برهانه؛ ومن لفظ الملائكة الى الوجودات الكريمة المفارقة التي هي وسائط جوده - تعالى - ومياد للأفعال؛ ومن لفظ كتبه الى هذه الكتب التي كتبتنا من الصحف المكرمة؛ ومن لفظ رسله الى العقول الكلية المقربة الى الله تعالى في السلسلة الصعودية؛ ومن لفظ اليوم الآخر الى وصول الموجودات الى الغايات في هذه السلسلة الصعودية الى غاية الغايات ونهاية النهايات ألا الى الله تصير الأمور. وقس عليه تدبر معاني الآيات الأخر، فإذا تليت هكذا اكانت الوجودات الذهنية مرآتي لمحاظ الوجودات العينية، ومرآة للمحاظ فانية في الملحوظ بالذات.

اقول: بيانه في قراءة مراتب الوجودات تام، إلا أن كلمة «واليوم الآخر» ليست جزء من الآية المذكورة، ثم قال:

قولنا: «بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه» أي من عرف نفسه ذاتاً وصفة وفعلاً عرف ربه كذلك. أما ذاتاً فبأن يعرف أنها وجود محيط بالقوى والأعضاء لا داخلية فيها ولا خارجة عنها، وأن القوى تدرك وتحرك بحول النفس وقوتها بلا تخاف عن مقامها العالي، وأنها تغيب عند ادراك وجودها كل التعينات إلا هويتها ولا ماهية فتعرف ربها بانه وجود بحت بسيط محيط بكل المبادي المفارقة والمقارنة بحيث تأثيراتها كلها جهات فاعلية ووجوداتها انوارها وعنت الوجوه للحي القيوم. وأما صفة فبأن يعرف أنها الحية العاملة المريدة القادرة السامعة الباصرة المدركة المتكلمة بل بالتخلق فيعرف ربها بأنها الحي العليم المريد القدير السميع البصير المتكلم الى آخر الأسماء. وأما فعلاً فبأن يعرف خلّاقية عقله البسيط للمعقولات، وانشاء خياله للمثاليات فيعرف ربها أن شأنه أن يقول لشيء كن فيكون؛ وبالجملة قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هيئنا، قال - تعالى - : «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»<sup>١</sup>.

قولنا: «وطبقه بالكتاب الآفاقي...» بأن يقابل الكتابين ويوازن كل حرف من هذا بذاك ففي البدن يطبق بالنظائر ففي الآفاق عناصر وفي البدن اخلاط يطبق كلاً بنظيره. وفي الآفاق سبعة سيارة وفي البدن أعضاء رئيسة كل مطبق بنظيره. ودم الكبد كالبحر، والأوردة كالجداول، وحركة القلب وإثرايين بمنزلة الحركة الوضعية الدائمة حيث أنه أول عضو يتحرك وآخر عضو يسكن، وقس عليها سائر ما طبقوا في النفس التطبيق بالأمثال لا بالنظائر إذ الأشياء تحصل بانفسها في النفس، فكما أن الآفاق ماء ففي الأنفس ماء هو ايضاً بالحقيقة ماء؛ بل إن فيها مائين أحدهما الماء العقلي الذي ماهيته وعنوانه المطابق حاصلة لك بالنظر ووجوده وجود جمعي هو الحقيقة ووجودات المياه الجزئية رقائقه. وثانيهما الماء المثالي المنشأ لخيالك؛ بل لنفسك في المرتبة النازلة. وقس عليه سائر الحقائق والرقائق، كما قال الحكماء: «ان الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني».

قولنا: «وكذلك الحق إذا اردنا...» إنها كان الانسان مرآة ذاتية، وموجودات الآفاق مرايا صفاتية واسميائية لأن الانسان الكامل مظهر اسم الجلالة الذي هو اسم الذات الأقدس بخلاف الموجودات الآفاقية، فإن الملك مظهر السبوح القدوس، والفلك مظهر الرب الرفيع الدائم، والحيوانات الأخرى مظاهر السميع البصير، وقس عليه سائر الأسماء

ومظاهرها كما يعرفه علماء علم الأسماء ولذا فرقوا بين المرأتين الذاتية والصفائية.

«چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرائها دیم».

تتمة: سيأتي الإشارة الى القيامتين الصغرى والكبرى في العين الستين: أما الصغرى فمن مات فقد قامت قيامته، وأما الكبرى فهي على قسمين، والمقصود هنا هو القسم المرتكز في الازدهان، فنشير الى طائفة من التطابق بين القيامتين فنقول: كل ما في القيامة الكبرى فله نظير في القيامة الصغرى: مثل أن في الكبرى زلزلت الارض زلزالها، كذلك عند موت الانسان الصغير زلزلت ارض بدنه وارتعدت اركان بنيته. وفي الكبرى حملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة، كذلك في الصغرى تدك عظام بدنه دكاً. وفي الكبرى انكدت النجوم، وفي الصغرى انكدت اوار نجوم القوى. وفي الكبرى كورت الشمس وخسف القمر، وفي الصغرى كور روح القلب الذي كالشمس في العالم الصغير، وانخسف نور الروح الدماغى المستمد من القلب الصوبري. وفي الكبرى حشر الكل الى الله الواحد القهار، وفي الصغرى حشر جميع القوى النفسانية الى ذات بسيطة روحانية.<sup>(١)</sup>

---

١. الأسفار، ط ٢، ج ٩، ص ٢٧٨.





## عين في سعادة النفس (٤٩)

مط - ومن تلك العيون المُسعدة الكلام في سعادة النفس . وقد اوجزو اجزل الفارابي في تعريفها في المدينة الفاضلة بقوله: السعادة هي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة، وذلك أن تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً<sup>(١)</sup>.

اقول: ينبغي أن يكون المراد من المادة المادة الطبيعية وإلا فلانسان ابدان طويلة كان التفاوت بينها بالكمال والنقص واذا صارت النفس من جملة المفارقات كانت في افعالها ايضاً لا تحتاج الى المادة كما صارت في قوامها كذلك. فحينئذ يصدر عنها آثار شرعية بدون إحساس عضو من أعضائه بشيء كما ان الملكوتين لهم ذلك الاقتدار فتدبر في كلام الله سبحانه في الاتيان بعرش بلقيس عند سليمان - عليه السلام - : «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»<sup>(٢)</sup>.

وكذا في كلام الوصي سلام الله عليه وصلواته في ما كتب الى سهل بن حنيف: «وَاللَّهِ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْرٍ وَقَذَفْتُ بِهِ أَرْبَعِينَ ذِرَاعاً لَمْ تُحَسَّ بِهِ أَعْضَانِي بِقُوَّةٍ جَسَدِيَّةٍ وَلَا حَرَكَةٍ غَدَائِيَّةٍ وَلَكِنْ أَيْدَتْ بِقُوَّةٍ مَلَكُوتِيَّةٍ وَنَفْسٍ بِنُورِ رَبِّهَا مُضِيئَةٍ» (مستضيئة - خ ل). رواه الشيخ الأجل عماد الدين الطبري في كتابه بشارة المصطفى لشيعه المرتضى منذاً<sup>(٣)</sup>.

وقد عرفوا النفس القوية بانها هي الوافية بصدور الافعال العظيمة منها والشديدة في ابواب كثيرة، ومثلوا بأننا نشاهد نفوساً ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انتصبت الى

١. المدينة الفاضلة ، ط مصر، ص ٦٦.

٢. التعل: ٤١.

٣. بشارة المصطفى لشيعه المرتضى ، ط النجف، ص ٢٣٥.

الفكر اختل احساسها وبالعكس، ونرى نفوساً قوية تجمع بين اصناف من الادراكات والتحريكات سيما مايتعلق بالفضائل والشرافة غير القوة وان يمكن اجتماعها.

وقد عرفوا النفس الشريفة بحسب الغريزة بأنها الشبيهة بالمفارقة في الحكمة والحرية.

وفي عين اليقين للفيض<sup>(١)</sup>: «ومن الغرائب الانسانية اطاقته بقوته فعلاً او تحريكاً او حركة تخرج عن وسع مثله الخ».

وصدور جميع المعجزات وخوارق العادات من الانسان هي من هذا القبيل باذن الله سبحانه والاذن ههنا هو مثيه النافذة الواردة في سرّ الولي الكامل المتصرف في مادة الكائنات. «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَظْفَارِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَظْفَارِي وَنَبْرِيءَ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ بِأَظْفَارِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَظْفَارِي»<sup>(٢)</sup>.

والعارف يعبر عن هذا المقام بمقام كن فمن صار صاحب مقام كن يفعل بأمره كن ما شاء باذن الله وما تشاؤون الا ان يشاء الله. فتدبر في قوله - سبحانه -: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ»<sup>(٣)</sup> حيث أتى بصيغة المتكلم مع الغير. وقال سبحانه: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>(٤)</sup>. وقال - تعالى شأنه -: «سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>(٥)</sup>.

والبحث عن مقام كن قد حررناه في رسالتنا الفارسية وحدث ازديدگاه عارف وحكيم على الاستيفاء والاستقصاء فراجع اليها<sup>(٦)</sup>.

وصاحب مقام كن هو صاحب الهمة بل صاحب الأمر وهو فوق رتبة صاحب الهمة بالبيان الذي سنتسمعه منا في هذه العين والعارف يخلق بهيمته ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لاتزال الهمة تحفظه كما افاده الشيخ الأكبر في الفص الاسحافي من فصوص الحكم<sup>(٧)</sup>. وافاد في الفتوحات ونعم ما افاد: ان ارتكاب المجاهدة انما ينتج المعارف

١. عين اليقين للفيض، ط ١ (الرحلي)، ص ٤٠١.

٢. المائدة: ١١١.

٣. الانبياء: ٧٠.

٤. النحل: ٤١.

٥. مريم: ٣٦.

٦. وحدة ازديدگاه عارف وحكيم، ط ١، ص ١٢٣.

٧. فصوص الحكم، ط ١، ص ١٩٦.

بالنسبة الى ارباب الهمم، واما لغيرهم فانما ينتج صفاء الوقت ورقة الحال.  
والانسان الذي صار صاحب الهمة الارادة وواجد مقام كن، له ولاية تكوينية ويصير  
في عروجه الى اتحاده بالنفس الرحمان فيصير ماسوى الله بمنزلة اعضائه ويدنه وهو بمنزلة  
روحه، ورسالتنا في الولاية التكوينية في هذا المبحث الاسنى حائزة لاسرار شريفة، وكذلك  
رسالتانهج الولاية وانسان كامل ازديدگاه نهج البلاغة.

واعلم ان النمط العاشر من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه في الولاية  
التكوينية مجدية جداً، وكذا الثامن والتاسع منه في البهجة والسرور ومقامات العارفين.  
وللشيخ - قدس سره - في آخر المقالة الرابعة من نفس الشفاء كلام سام جداً في  
تأثير النفوس حيث يقول: «النفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادي اطاعها العنصر  
الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر مايتصور فيها» الخ<sup>(١)</sup>.

وايضاً البحث عن مقام كن يطلب في الباب الحادي والستين وثلاثائة من الفتوحات  
المكية. وكذا في جواب السؤال السابع والاربعين والمائة من الباب الثالث والسبعين من  
الفتوحات المكية<sup>(٢)</sup>. وكذا في ديباجة المجلد الثالث من احيات الأسفار<sup>(٣)</sup>. وكذا في الفصل  
الحادي عشر من الباب الثالث من كتاب نفس الأسفار<sup>(٤)</sup> وفي رسالتنا العرفان والحكمة  
المتعالية (عدد ك ص ٣٤ ط ١)<sup>(٥)</sup>.

واعلم ان الانسان الراقي الى هذه المرتبة العالية والدرجة الرفيعة له رتبة النبوة  
الإنبائية، فليميز بين النبوة التشريعية والانبائية؛ والاولى ختمت بسيدنا محمد - صلى الله  
عليه وآله وسلم -، والثانية لاتنقطع والكل مدعو اليها، فافهم.

والنكتة الواحدة والألف من كتابنا الف نكتة ونكتة حائزة اربعين حديثاً في معرفة  
النفس، فتدبر. في الاول والثاني منها سيما الثاني منها حيث يقول الوصي - عليه السلام -  
لحبر من احبار اليهود من اعتدل طباعه صفى مزاجه الحديث، وكذا الحديث العاشر منها في

١. النقاء، ط ١ (الرحلي الحجري)، ص ٢٤٥.

٢. الفتوحات المكية، ط ١ (بولاق)، ج ٢، ص ١٣٩.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ٢.

٤. المصدر، ج ٤، ص ٣٤.

٥. العرفان والحكمة والمتعالية، ط ١، ص ٣٤.

قلع باب خيبر حيث يقول وقذفت به اربعين ذراعاً لم يحسّ به اعضائي.  
والسر في نيل سعادتك أن تعلم ان حصتك الوجودية جدول منصل ببحر الوجود  
الصمدي: بل منشعب منه ومنفطر منه قال الصادق - عليه السلام - نورنا من نور ربنا  
كشعاع الشمس من الشمس . وأيضاً أن روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال  
شعاع الشمس بها. فالتعبير بالشعاع ناَصٌ على ان الاشياء النازلة من العين الى العلم  
ما نزلت بتامها بل نزلت متصلة باصلها واصلها ملكوتها «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ  
شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>(١)</sup>.

النبوة الانبائية هي تسمى النبوة العامة والنبوة المقامية والنبوة التعريفية ايضاً، وقد  
بينها الصحف العرفانية كشرح القيصري على قصوص الحكم وكمصباح الانس  
وكالفتوحات المكية<sup>(٢)</sup> وقد اشرنا الى خلاصة مباحثها في رسالتنا الفارسية انسان كامل از  
ديدگاه نهج البلاغة<sup>(٣)</sup> والشيخ الرئيس عني بها النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة حيث قال:  
«في اواسط الفصل الثاني من رابعة نفس الشفاء»<sup>(٤)</sup> ما هذا لفظه: «وكثيراً ما يتمثل لهم شبح  
ويتخيلون أنها يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة تحفظ وتنلى وهذه هي النبوة  
الخاصة بالقوة المتخيلة وهيها نبوات أخرى سينضح امرها الخ».

وان وجدت من يشرح لك اسرار هذه اللطائف وينطق بها شرح بصيرة ونطق دراية  
وصلت الى معنى حقيقة السعادة وصدور الآثار الغريبة من جهات شتى عقلية ومثالية  
وتصرفية عن النفس والله سبحانه ولي التوفيق.

ثم اعلم ان الشيخ ذهب في الفصل الأول من خامسة نفس الشفاء<sup>(٥)</sup> الى أن اخصّ  
الخواصّ بالانسان تصوّر المعاني الكلية العقلية المجردة كلّ التجريد الخ. وانت بها حققنا  
دريت ان الانسان له شأناً فوق ذلك وليس هذا الحد الذي بينه هو اخصّ الخواصّ  
بالانسان وان كان غيره لا يقدر على ذلك الحد من التجريد. بل الانسانية الحقيقية لها مقام

١. بس: ٨٤.

٢. الفتوحات المكية . الباب ٧٣ . ط ١ (مصر) . ج ٢ . ص ٢٤.

٣. انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغة . ط ٢ . ص ٤٧.

٤. الشفاء . ط ١ (الحجري) . ج ١ . ص ٣٣٥.

٥. المصدر . ص ٣٤٧.

روايتان في مقام كن نكتفي بنقلها تبركاً: أحدهما روى أنه ورد في الحديث القدسي أن الله - عز وجل - قال يا ابن آدم خلقتك للبقاء، وأنا حي لا أموت، أطعني فيما امرتك به، وانه عما تهيتك عنه اجعلك مثلي حياً لا تموت. انا الذي اقول لشيء كن فيكون، أطعني فيما امرتك به اجعلك مثلي، إذا قلت لشيء كن فيكون.

وأخرهما عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه يأتي الملك إلى الجنة بعد أن يستأذن في الدخول عليهم فإذا دخل ناوهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا في الكتاب لكل انسان مخاطب به من الحي القيوم الذي لا يموت إلى الحي القيوم الذي لا يموت، أما بعد فإني اقول للشيء (كن فيكون) وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون. قال - صلى الله عليه وآله وسلم - : فلا يقول احد من اهل الجنة للشيء كن الا ويكون<sup>(٢)</sup>.

تبصرة: بالغوص والتغلغل فيما أهديناه اليك تطلع على سر استجابة الدعاء فان الدعاء من الاسباب المؤثرة الجارية على السنة الآلهية تكويناً، وان شئت فراجع إلى الفصل الحادي عشر من رسالتنا الفارسية الموسومة بنور على نور ذكر وذاكر ومذكور فانها أغنتنا عن ورود بحثه في المقام.

اعلم ان ما في النمط الثامن من إشارات الشيخ في البهجة والسعادة، إشارات لطيفة وأسرار دقيقة في بيان التفسير الانفسي من الآيات والروايات ولا بد لك من مرشد كامل يبينها لك ويشير إلى أسرارها المطوية. وكذا ما في معاد الشفاء والموقف الثامن من أهيات الأسفار سيما كتاب النفس منه. واجل من كل منها وارفعها الحقائق المعنوية والأسرار المخزونة في الفتوحات المكية وفصوص الحكم للشيخ العربي بشرط أن تلقىها ممن هو عارف بلسانهم وعالم بها في مطاوي مقالهم، ومثاني صفحهم الكريمة القيمة التي هي التفاسير الانفسية في الاعتلاء إلى فهم الخطاب المحمدي - صلى الله عليه وآله وسلم -.

ومن الكلمات السامية للشيخ في الفصل الخامس والعشرين من سابع الإشارات

١. مصباح الانس، ط ١، ص ٢٣.

٢. الباب ٢٦١ من الفتوحات المكية و ط ١، ج ٣، ص ٢، ج ٤ ص ٢٤ من الأسفار والفصل الأول من الباب

السابع عشر من علم اليقين للفيض، ط ١، ص ٢٣١.

قوله: «لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد. ولا يقعن عندك أنها لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعاً نوعاً أشرف. ولا يقعن عندك أن تفريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة؛ بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل. وإنما يُعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل أشخاص الناس. ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصرفاً عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد واستوسع رحمة الله تعالى».

اقول: المراد من قوله: «ضرب من الجهل هو الجهل المركب». وقوله: «ضرب من الرذيلة أي الرذيلة في غايتها».

قوله: «وقفاً على عدد»، يعني بهم البالغين في العلم.

وقوله: «استوسع رحمة الله تعالى»، قال المحقق الطوسي في الشرح: «وانما قال: واستوسع رحمة الله، ملاحظة لقول - عز من قائل -: وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ»<sup>(١)</sup> فَإِنَّ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى شَمُولِهَا لِلْعُموم، وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها.

واقول: قوله - سبحانه - «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»، هي الرحمة الرحمانية. وقوله: «فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ»<sup>(١)</sup>، هي الرحمة الرحيمية. والأولى يعبر عنها في الصحف العرفانية برحمة الأمتان، والثانية يعبر عنها برحمة الوجوب. وتحقيق البحث عنها يطلب في أول الفص السليمان من فصوص الشيخ العارف العربي وشرح القيصري عليه<sup>(٢)</sup>. قال مولانا امام الملك والملوك جعفر الصادق - عليه السلام -: «الرحمان اسم خاص لصفة عامة، والرحيم اسم عام لصفة خاصة».

والله - سبحانه - من حيث إنه معطى الوجود فهو رَحْمَن، ومن حيث إنه معطى كمال الوجود فهو رحيم. قال العارف الرومي:

«آن يكسى جودش گدا آرد پدید واین دگر بخسید گدایان را مزید»

فالمصراع الأول ناظر إلى الرحمانية، والثاني إلى الرحيمية. فنول الشارح المحقق المستفاد من الكريمة ناظر أيضاً إلى الرحمتين. والكريمة بعض هذه الآية في الاعراف

١. الأعراف: ١٥٦.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٣٥٠.

وتَمامها: «وَأَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ»<sup>(١)</sup>.

وقال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير القرآن ضمن هذه الكريمة: «في الحديث ان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - قام في الصلوة فقال أعرابي وهو في الصلوة: اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً. فلما سلم رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال للأعرابي: لقد تحجرت واسعاً. يريد رحمة - الله عز وجل -؛ أوردته البخاري في الصحيح. انتهى ما اردنا نقله من المجمع. ولا يبعد أن الشيخ كان في بيانه ناظراً الى الحديث.

وتدبر في المقام في مفاد هذا الحديث الذي هو من غرر الاحاديث، المروي في تفسير العياشي في تفسير كريمة «وآخرون مرجون لأمر الله»<sup>(٢)</sup> رواه بإسناده عن الحارث عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته بين الايمان والكفر منزلة؟ فقال: نعم، ومنازل لو يجحد شيئاً منها اكبه الله في النار، بينها آخرون مرجون لأمر الله، وبينها المستضعفون، وبينها آخرون خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وبينها قوله: «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ»<sup>(٣)</sup>.

وما قاله الشيخ: «ولا يقعن عندك انها لاتنال أصلاً الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف» كلام كامل في غاية الجودة. وسره هو ما حرره صاحب الأسفار في الفصل السادس من الموقف الثامن من آلهياته من أن افراد الإنسان بها هي أناس ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الآخر، فان هذا ليس في جيلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس يخالف لما سواهم فان الانسان من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لأجله وشقاوة لقابليها<sup>(٤)</sup>.

١. الأعراف: ١٥٧.

٢. التوبة: ١٠٦.

٣. تفسير العياشي، ط ١، ج ٢، ص ١١١.

٤. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ١١٩.

بارقة إلهية: قد أشرنا آنفاً في هذه العين حول ما أفاده صاحب فصوص الحكم الى ان صاحب الامر اعلى مقاماً من صاحب الهمة ووعدنا بيانه، فنقول الآن في بيانه: إن لإنشاء النفساني مراتب: إنشاء بالتوجه، وإنشاء بالهمة، وإنشاء بالأمر. فالأولى منها هو امر عام شامل لكل انسان ان لم يكن مخدج الخلقة وناقص المزاج؛ والثانية منها تختص بالعارف بالله الذي رزق العزم والهمة بالمجاهدات النفسانية؛ والثالثة منها تختص بالنفس المكتفية؛ فأراد صاحب الفصوص في الإسحاطي منه الأولى بقوله: «بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله مالا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام». وقال القيصري في شرح هذا الكلام: «إنه بسبب توجه النفس بالقوة الوهمية الى ايجاد صورة من الصور كمن يتخيل صورة محبوبه الغائب عنه تخيلاً قوياً تظهر صورته في خياله فيشاهده، وهذا امر عام يقدر على ذلك العارف بالحقائق وغيره من العوام».

وأقول: التوجه المصطلح عند ارباب السلوك في بادي أمرهم على هيئة خاصة وآداب معهودة عندهم لتقوية الخيال، مأخوذ من التوجه بهذا المعنى وناظر اليه، فتبصر. ثم أراد الشيخ الأكبر بعد عبارته المذكورة الثانية بقوله: «والعارف يخلق بهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظه انخ». أقول: الهمة هي في الحقيقة خروج النفس من التفرق والتشويش الى تجميعها وتوحيدها؛ فان التفرق موجب الوهن، والتجمع سبب القوة؛ فمضى راض العارف المسالك نفسه بخروجها عن موجبات الضعف يصير صاحب عزم وهمة يخلق بها بقوته الروحانية صوراً خارجة عن الخيال موجودة في الأعيان الخارجية في عالم الشهادة قائمة بنفسها كباقي الموجودات العينية، كما يخلق بها الصور الغيبية ايضاً كالصور الروحانية التي يخلقها فيدخل بها في عالم الارواح والعقول اي تصير عقلاً بالفعل. فصاحب الهمة هذه ليس له نفس مكتفية، فافهم.

وأراد الشيخ الثالثة في الفص السليمان بقوله: «واما التسخير الذي اختص به سليمان - عليه السلام - وفضل به على غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن امره فقال فسخرنا له الريح تجري بأمره فما هو تسخيراً فإن الله يقول في حقنا من غير تخصيص: وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه، وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن امرنا؛ بل عن امر الله؛ فما اختص سليمان إن عقلت إلا بالأمر من غير جمعة ولا همة؛ بل بمجرد الأمر. وانما قلنا ذلك لأننا



نعلم ان أجرام العالم تنفعل لهم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية، وقد عايناً ذلك في هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلّفظ بالأمر لمن أراد تسخير من غير همة ولا جمعية». أقول: صاحب الأمر هذا هو ذو نفس مكثفة. والنفس المكثفة محلّ مشيئة الله وأمره قائم مقام أمر الله. وبذلك دريت سرّ كون الإمام صاحب العصر والزمان المهدي المنتظر - صلوات الله وسلامه عليه - موصوفاً بصاحب الامر؛ فافهم.

اعلم ان نسبة الهمة الى الامر كنسبة الفكر الى الحدس في طريق النظر، وكنسبة السلوك الى الجذبة في العرفان العملي. والفرض ان الفكر حركة النفس الى تحصيل مالم يكن حاصلًا لها فهو يدل على كون النفس الفاكرة فقيرة ناقصة؛ والهمة هي تجمع القوى وتوحيدها لكي تستولي النفس على انشاء ماشاءت، ففي الهمة شائبة حركة أيضاً فهي تدل على نقص النفس كالفكر. والسلوك كالفكر حركة نحو المطلوب الذي ليس بحاصل؛ والحدس عار عن الحركة لأنه انتقال دفعي وكذلك الجذبة، فالهمة تشبه الفكر والسلوك، والأمر كالحدس والجذبة ليس له حالة منتظرة، فصاحب الأمر صادق في حقه كلامه سبحانه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>(١)</sup>.

ثم لا يخفى عليك أن لكل مرتبة من المراتب الثلاث درجات لا يتيسر حصرها وضبطها. قال تعالى: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٢)</sup>، «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٣)</sup>، «وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ»<sup>(٤)</sup>. هذا ما أردناه من الحكاية عن البارقة.

ومما يليق الإيلاء به في البحث عن الهمة، تكوّن النبي عيسى روح الله - عليه السلام - حين انتبأذ أمّه مريم - عليها السلام - من قومها، ونفخ جبرئيل فيها في صورة الشاب الحسن الوجه، فتأثرت بما أشار إليه الشيخ الأكبر الطائفي في مفتتح الفص العيسوي من فصوص الحكم - كما تقدم في العين الثامنة - في بيان تأثر كل واحد من النفس والبدن عن الآخر - وبما أفاده بعض الشراح في بيان كلامه، مع اختصار في النقل فهي مايلي:

١. يس: ٨٤.

٢. البقرة: ٢٥٤.

٣. الاسراء: ٥٦.

٤. النحل: ٧٢.

قال الشيخ: «فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبرئيل لمريم عندها وعليه السلام بشراً سوياً، تخيلت أنه بشر يريد موافقتها، فاستعادت بالله منه استعادة بجمعية منها ليخلصها الله منه، لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز، فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي. فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى - عليه السلام - لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه كحال أمه. فلما قال لها أنما أنا رسول ربك جئت لأهبك غلاماً زكياً انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى - عليه السلام - وكان جبرئيل ناقلاً كلمة الله لمريم، كما ينقل الرسول كلام الله لأمته، وهو قوله: «وَكَلَّمْتُهُ أَلْقَاهَا إِلَيَّ مَرِيماً وَرَوْحٌ مِنْهُ»<sup>١</sup>، ففسرت الشهوة في مريم، وخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم، ومن ماء متوهم من جبرئيل سري في رطوبة ذلك النفخ من الجسم لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء. فتكون جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق. وخرج على صورة البشر من أجل أمه، ومن أجل تمثل جبرئيل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني الأعلى الحكم المعتاد».

بيان: قوله: «بجمعية منها» أي بجوامع همها وقواها الروحانية وكلية وجودها بحيث صارت منخلعة من جميع الجهات إلى الله - تعالى - قوله: «وهو الروح المعنوي» أي ذلك الحضور التام هو الروح المعنوي. لذلك يجعل الحضور في الصلوة بمثابة الروح لها، والصلوة مع عدم الحضور كالبدن الذي لا روح فيه.

قوله: «لا يطيقه أحد» لأن الولد يتكون بحسب ما غلب على الوالدين من الصفات والهيئات النفسانية والأعراض الجسمية.

قوله: «انبسطت عن ذلك القبض» إنها انشرح صدرها وانبسطت من ضجرها لأن الله - تعالى - كان بشرها بعيسى كما قال: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ»<sup>٢</sup>. ما نقلناه من البيان أفاده القيصري في الشرح.

قوله: «فسرت الشهوة...» أنت تعلم أن المرأة وقت انقطاع دم الطمث تناقث إلى

١. النساء: ٧٢.

٢. آل عمران: ٤٦.

المواقعة جداً لأن أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض، كما أن أكثر هيجان الطمث عند اجتماع النيرين واستقبالها لأن لاختلاف حالات القمر تأثيراً في الرطوبات وغير ذلك من المد والجزر، وفي سائر ما قيل في موضعه من أمور وأحوال تكوينية تنتهي إلى أربعين امرأة.

ثم اعلم أن مما يدل على أن في الأنثى منياً كما في الذكر، مشابهة المولود للوالدين، فانه إن كان السبب في التشبيه المنى ولم يكن للنساء منى وجب أن لا ينزع شبهة إلى الأمهات. ولو كان السبب في التشبيه الدم والهيوالي لكان لا ينزع شبهة إلى الآباء فإذا كان الشبه ينزع إلى كل واحد منهما فعلة الشبه موجودة لكل واحد منهما، لكن دم الطمث ليس للذكر فليس المشترك فيه هو الدم، فبقي أن يكون الذي يشتركان فيه هو المنى فيكون للإناث منى وفيه قوة مولدة مصورة كما في الرجال. فراجع في ذلك إلى الفصل الثاني من المقالة التاسعة من حيوان الشفاء<sup>(١)</sup>. فما قيل من أنه ليس للمرأة بالحقيقة منى، وأن مادة المرأة التي تسمى منياً ليس فيها قوة مولدة بل متولدة، فهو بذلك الاطلاق لا يخلو من دغدغة. وراجع في ذلك إلى الفصل الثالث من تلك المقالة من الشفاء أيضاً<sup>(٢)</sup>.

إذا علمت ما قدمنا فعليك بما نهديه إليك من سر الانتباز في قوله سبحانه: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَبَتُ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا»<sup>(٣)</sup>. ومعنى الانتباز الانفراد والاعتزال من الناس. وأما بيان سر الانتباز فهو ما أفاده العلامة العارف المحقق الملا عبد الرزاق القاساني في شرحه على فصوص الحكم في المقام حيث قال:

«إنما سرت الشهوة في مريم حين قال لها ما قال، لأنها آتست حين كان في محرابها بقول الملائكة في قوله تعالى: إذ قالت الملائكة يا مريم، الآية؛ فكانت منتظرة من الله إنجاز وعده، فلما سمعت قول جبريل تذكرت وعلمت أنه حان وقت ذلك وانبسطلت ودنى منها جبريل في صورة البشر عند النفخ فتحركت شهوتها بحكم البشرية لأن أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض، وكان انتباز مريم عليها السلام من قومها للإغتسال وقت انقطاع الدم، فكان الوقت وقت غلبة الشهوة، ودنو جبرئيل منها في صورة

١. الشفاء ط (المجري) إيران، ج ١، ص ٤٢٨-٤٣٢.

٢. انصهر، ج ١، ص ٤٣٢.

٣. مريم: ١٧.

الشباب الحسن الوجه، وتصورها أنه وقت انجاز وعد ربها لقوله لاهب لك غلاماً زكياً، فاجتمعت الاسباب الموافقة لما قدّر الله من غلبة الشهوة، وتغيّ ما بشر الله بها وفرح بمداناة الشاب المليح فتحرّكت الشهوة كما في الاحتلام بعينه فاحتلمت وجرى ماؤها مع النفخ الى الرحم النقي الطاهر فعلقت وخلق من ماء محقق من مريم، ومن ماء متوهم متخيل من نفخ جبريل لأن النفخ من الحيوان رطب فيه أجزاء لطيفة مائية بالفعل مع أجزاء هوائية سريعة المصير الى الماء فاجتمع الماء ان المحقق والمتكون بتوهمها من مادة النفخ فتكون جسم عيسى روح الله منها في وقت غلب على أمه البسط والروح بتحقيق ما بشرت به في صورتها فخرج منشرح الصدر طليق الوجه متبشّر بساط حسن الصورة غالباً عليه البسط. انتهى ما اردنا من نقل كلام القاساني.

وللعارف القيصري ايضاً بعض التحقيقات الانيقة في المقام على شرح قصوص الحكم كما يلي:

اعلم ان للشهوة روحاً معنوياً، وهي المحبة الذاتية التي كانت سبباً لوجود العالم كما قال فاحببت أن أعرف. فلما تعلق ارادة الله بإيجاد عيسى عليه السلام من مريم تحرّكت الشهوة الكامنة فيها بأمر الله، ونفخ الروح الأمين حين تمثله بالصورة البشرية فيها ماء يشبه البخار فإن في النفس أجزاء صغاراً مائية مختلطة بالأجزاء الهوائية، فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم، ومن ماء متوهم من جبرئيل.

وانما جعله متوهماً لأن النافخ روح متمثل، والمنفوخ ايضاً معنى جزئي تمثّل بصورة البخار الحسي في العالم المثالي، ومن شأن الوهم إدراك المعاني الجزئية فكان متوهماً لا محسوساً محضاً ولا معقولاً صرفاً. وايضاً أن مريم لما شاهدت عُرفاً أن الانسان لا يتولد إلا من مني الرجل والمرأة، توهمت أن لهذا المتمثل ماء كماه الرجل المولّد للولد، فتأثرت تأثراً تاماً بوهمها فحصل جسم عيسى.

فان قلت: كيف يمكن حصول الولد من ماء الأنثى وحده، وليس لها حرارة تامة صالحة للتوليد، وتلك الحرارة من شروط التكوين؟. وايضاً مني الرجل كالبذر الذي به يتولد الولد فعند عدمه لا يمكن حصول الولد.

قلت: لم لا يجوز أن يفيض عليها عند ظهور الروح الأمين عندها من الله تلك الحرارة الغريزية الصالحة للتوليد، خصوصاً عند ارادة الحق - تعالى - منها ذلك، وقد قال رسول الله (ص): «إذا أراد الله بعبد خيراً هباً أسبابه. وكون مني الرجل كالبذر لا ينافي

أن يكون لمني المرأة ايضاً ذلك البرز، ولادليل لأحد على عدمه، بل الدليل ثابت على وجوده وهو أن لِنَفْسٍ كلٍ منها قوة ما يولد المثل، فالمني الذي حصل منها ان لم يكن صالحاً لتوليد المثل لا يكون فيها تلك القوة. غاية ما في الباب أن تلك القوة في نفس الرجل أقوى. وقد يكون نفس المرأة أقوى تأثيراً من نفوس كثيرة من الرجال، خصوصاً إذا صارت مرآة للتجليات الإلهية. فإذا أرادت النفس التي هذا شأنها حصول النتيجة اثرت في بدنها فحصلت الحرارة الغريزية الصالحة للتوليد كما تحقق أن العارف بهمته يخلق ما يشاء، لكونه متصفاً بالصفات الإلهية. والعادة التي هي السنة الإلهية لا تمنع القدرة المخارقة لها.<sup>(١)</sup> اقول: بل القدرة المخارقة أيضاً من السنة الإلهية، فال الامر الى تكونه عليه السلام على السنة المعتادة والحكمة المتعارفة.

تكملة - نذكر فيها أموراً من المطالب الرئيسة حول هذه العين مزيداً للاستبصار، جلّها يختصّ به الانسان السعيد فهي مايلي:

الف - الولاية تنقسم بالعامّة والخاصّة. والأولى تشتمل على كل من آمن بالله وعمل صالحاً على حسب مراتبهم كما قال الله - تعالى - : «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا الْآيَةُ»<sup>(٢)</sup>. والثانية تشتمل على الواصلين من السالكين فقط عند فنائهم فيه، وبقائهم به. فالخاصّة عبارة عن فناء العبد في الحق؛ فالوليّ هو الفاني فيه الباقي به. وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً بل المراد منه فناء الجهة البشرية في الجهة الربانية إذ لكل عبد جهة من الحضرة الإلهية هي المشار اليها بقوله: «ولكل وجهة هو موليها»<sup>(٣)</sup>. وذلك الإتيان لا يحصل إلا بالتوجه التام إلى جناب الحق المطلق سبحانه إذ به يقوي جهة حقيقته فتغلب جهة خلقيته إلى أن يقهرها ويفنيها بالأصالة كالقطعة من الفحم المجاورة للنار فإنها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المختفية فيها تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصبح ناراً فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والانصاج والإضاءة وغيرها؛ وقبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة. وذلك التوجه لا يمكن إلا بالمحبة الذاتية الكامنة في العبد وظهورها

١. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١ (ايران)، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

٢. البقرة: ٢٥٧.

٣. البقرة: ١٤٨.

لا يكون إلا بالإجتنا ب عما يضادها ويناقضها وهو التقوى عما عداها، فالمنجبة هي المركب والزاد التقوى. وهذا الفناء موجب لأن يتعين العبد بتعينات حقانية إلهية وصفات ربانية مرة أخرى وهو البقاء بالحق. فلا يرتفع التعين منه مطلقاً. وهذا المقام دائرته أتم وأكبر من دائرة النبوة؛ لذلك انختمت النبوة، والولاية دائمة، وجعل الولي اسماً من أسماء الله - تعالى - دون النبي. ولما كانت الولاية أكبر حیطة من النبوة وباطناً لها شملت الأنبياء والأولياء فالأنبياء أولياء فاني ن في الحق باقين به مُنبئين عن الغيب وأسراره بحسب اقتضاء اسم الدهر إنبائه وإظهاره في كل وقت وحين منه<sup>(١)</sup>.

قوله: «وذلك الاتصاف...»، يعني أن العبد مبدء لأفعاله وصفاته قبل الاتصاف بمقام الولاية من حيث البشرية، وبعد الاتصاف بالولاية هو مبدء لأفعاله وصفاته من حيث الجهة الربانية كما قال: «فَإِذَا أُحْبِبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ الْحَدِيثُ»، وذلك الاتصاف بالولاية لا يحصل إلا بالتوجه التام الى جناب الحق المطلق - سبحانه -.

(ب) في خواص النفس الإنسانية. الفصل الأول من خامسة نفس الشفاء في خواص النفس الإنسانية<sup>(٢)</sup>. ونقلها الفخر الرازي في الفصل الأول من سادس نفس المباحث<sup>(٣)</sup>، بتحرير آخر. وكذلك صاحب الأسفار أتى بها في الفصل الأول من تاسع نفس الأسفار بتحرير قريب مما في المباحث، بل كثيراً يحكي عين عباراته مع مزيد تحقيق في بعض المسائل الحكمية المتعالية كما يأتي الإشارة إليها. وتلك الخواص هي ما يلي:

١- من تلك الخواص النطق؛ وذلك لأن الانسان مدني بالطبع فيحتاج إلى أن يُعلم غيره ما في نفسه بعلامة وضعية، وغير النطق لا يفي بذلك؛ هذا إيجاز ما اشبع فيه الشيخ - رضوان الله تعالى عليه - في الموضع المذكور من الشفاء وفي الفصل الرابع من النمط التاسع من الإشارات وانت تعلم أن الغنم والثور ليس يمكنهما أن تقولاً إلا «عاً» والميم والباء أول ما يتهيا في افواه الاطفال كقولهم: ماما، وبابا، وفي البيان والتبيين للجاحظ مطالب شريفة في ذلك وإن شئت فراجع إليه<sup>(٤)</sup>.

١. الفصل الثاني عشر من مقدمات شرح الفيضري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٤٥ - ٤٦.

٢. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٤٦ - ٣٤٨.

٣. المباحث، ط (حيدر آباد الدكن) ج ٢، ص ٤٠٩ - ٤١٣.

٤. البيان والتبيين، ط (مصر)، ج ١، ص ٦٢.

٢- ومن تلك الخواص استنباط الصنایع العملية الغريبة. وأما الحيوانات الأخرى فلها شيء من ذلك وخصوصاً الطير في صنایع بيوتها ومساكنها، سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة فإن المسدس أوسع الأشكال بعد الدائرة، وأشبهها بالدائرة من جهة أن مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة. وإنما ترك الإستدارة لأن لا يقع خارج البيوت من الفرج فضل مهمل؛ وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضائعة داخل البيوت، فوضعت البيوت على هيئة أشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت فإن النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص؛ ولو كانت مضلعة غير المسدسة فإما أن لم يتراص أيضاً كالمخمس والمربع وغيرهما، أو لم يقع لها الفرج داخلًا كحاذ الزوايا مثل المثلث والمربع. ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط وقياس، وإلا لم يكن على وتيرة واحدة؛ بل صدورها عن إلهام وتسخير من مدبرات أمرها وملائكة نوعها. وأكثر فائدة تلك الصنایع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها كالإنسان الذي كأنه الصفوة والغاية في فعلها ووجودها ووجود صنایعها وما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الإنسان بما هو إنسان، سيما الفرد الكامل منه فإن جميع ما يقصده ويكسبه أنها يرجع فائدته إلى ذاته الشخصية؛ والعلة في ذلك أن حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في أن لها الديمومة الأخروية بشخصها والبقاء العقلي بذاتها، والحيوانات الأخرى لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد<sup>(١)</sup>.

اقول: قوله سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة. قال العارف الرومي في المجلد الأول من المثنوي المعنوي:

«آنچه حق آموخت مرزبور را	آن نباشد شیر را وگور را
خانهها سازد پر از حلوی تر	حق بر او آن علم را بگشود در
نچه حق آموخت کرم پیل را	هیچ پیل نداند آن گون حیل را
آدم خاکی زحمت آموخت علم	تا به هفتم آسمان افروخت علم
نام و ناموس ملک را در شکست	کوری آن کس که با حق در شکست

وقوله: «نصف قطره»، أي نصف قطره الأقصر وهو الذي يخرج من منتصف ضلع

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١١٢.

إلى منتصف ضلع آخر يوازيه فإن الأطول يخرج من زاوية إلى أخرى تقابلها. وقوله: «من الفرج»، بيان للفضل. وقوله: «فضل مهمل»، فاعل لقوله لا يقع: وما في النسخ فضلاً مهملًا مهمل. ولما كانت أشكال البيوت المفروضة مجسمة فتصور وقوع الفضل خارجها أو داخلها ليس فيه صعوبة كثيرة. وقوله: «وتسخير من مديرات أمرها وملائكة نوعها»، يعني بها المثل الإلهية التي هي أرباب أنواعها. قال المتأله السبزواري في غرر الفرائد: «غور في أن الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من رب النوع»<sup>(١)</sup>.

«وكل فعل ذي نما من جسم لديهم من صاحب العظم  
بالرب للنحل المسدسات وللعناكب المثلثات»

وقوله: «والعلة في ذلك أن حكم الهوية. الخ»: لعله إشارة إلى سرّ وهو أن الإنسان اشرف الأنواع بحسب نوعه، واشرف الموجودات بحسب فردة وهو الكامل الذي خلقه ما سواه به.

وعجائب صنع الله سبحانه في الحيوانات طائفة منها مذكورة في كتاب الحيوان لأرسطو، وكتاب الحيوان من الشفاء، وكتاب الحيوان للجاحظ، وكتاب الحيوان للدميري، وكتاب الحيوان للسبزواري، وعجائب المخلوقات للقزويني، وفي كثير من الكتب العصرية مثل La Vie des animaux par leon Bertin أي كتاب حياة الحيوانات تأليف: ليون برتن الفرنسي.

٣- ومن تلك الخواص أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء الموزية انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء.

٤- ومن تلك الخواص أن المشاركة المصلحية تقتضي المنع عن بعض الأفعال، والحث على بعضها، ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشؤه عليه، ثم إنه لا يرى أحداً ينازعه وينكر عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الإمتناع من أحدهما والإقدام على الآخر وركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمى الأولى قبيحاً، والثاني حسناً جميلاً؛ وأما سائر الحيوانات فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقاداً في النفس بل هيئة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه ويقائه وأن الشخص الذي يمونه ويطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً من أكله

١. غرر الفرائد، ط (الناصري)، ص ١٩٤.



وافتراسه لذلك الشخص ؛ وربما يقع هذا العارض عن الإلهام آلهي مثل حبّ كل حيوان ولده.  
٥- ومن تلك الخواص أن الإنسان قد يتبع شعوره بشعور غيره انه فعل شيئاً من الأشياء التي قد أجمع على أنه لا ينبغي ان يفعلها انفعالاً نفساني يسمى الخجل.

اقول: نقلنا العبارة من الشفاء قوله انفعال فاعل لقوله يتبع. وشعوره منصوب مفعول له. وقوله أجمع مبني للمفعول. وبعبارة أخرى كما في المباحث أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره علم أنه أقدم على قبيح فأنه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة.

٦- ومن تلك الخواص أنه يعرض للإنسان انفعال نفسي بسبب ظنه أن أمراً في المستقبل يكون مما يضره وذلك يسمى الخوف؛ والحيوانات الأخرى أنها يكون لها ذلك بحسب الآن في غالب الأمر، أو متصلاً بالآن.

وللإنسان بإزاء الخوف الرجاء، ولا يكون للحيوانات الأخرى إلا متصلة بالآن ولا يكون فيها يبعد عن الآن من الزمان ذلك؛ والذي تفعله من الإستظهار فليس ذلك لأنها تشعر بالزمان وما يكون فيه بل ذلك أيضاً ضرب من الإلهام. والذي تفعله النمل في نقل الميرة بالسرعة إلى جحرتها منذرة بمطر يكون فلأنها تتخيل أن ذلك هو ذا يكون في هذا الوقت، كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أنه هو ذا يريد أن يضر به في الوقت<sup>(١)</sup>.

العبارة منقولة من الشفاء. قوله: «والذي تفعله من الإستظهار» أي تفعله الحيوانات من طلب المعاونة؛ والظهير المعين، والإستظهار طلب المعاونة، وقوله: «بل ذلك أيضاً ضرب من الإلهام»؛ لفظة أيضاً ناظر الى ما تقدم في الخاصة الرابعة. والإلهام هو من الملك المدبر لنوعها، كما في الأسفار<sup>(٢)</sup> والميرة بكسر الميم وسكون الياء الطعام؛ قوله سبحانه: ونمير أهلنا (يوسف ٦٦). وجحرتها بكسر الجيم وفتح الحاء المهملة جمع الحجر بضم الجيم وسكون الحاء وهو كل مكانٍ تحتفره الهوام والسباع لأنفسها. قوله ويضره في الوقت من الإضرار ثم إن صاحب الأسفار نقل هذه الخاصة من تقرير صاحب المباحث إلا أنه أتى بعد بضرب من الإلهام بقوله: «من الملك المدبر لنوعها». وقال بعد تقريرها: «وبالجملة أن الأفعال الحكيمية والعقلية إنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية، ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تديراً كلياً».

١. الشفاء. ط ١، ج ١، ص ٣٤٧.

٢. الأسفار. ط ١، ج ٤، ص ١١٧.

٧- ومن تلك الخواص أن الإنسان له أن يتردى في أمور مستقبلية أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي فحينئذ يفعل بحسب ما حكمت به رويته؛ وأما الحيوانات الأخر فليس لها.

العبارة منقولة من المباحث، وعبارة الشيخ في الشفاء بعد الخاصة السادسة هكذا: ويتصل بهذا الجنس ما للإنسان أن يروي فيه من الأمور المستقبلية أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي فيفعل ما يصح أن توجب رويته أن لا يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى، ولا يفعل ما يصح أن توجب رويته أن يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى؛ وسائر الحيوانات أنها يكون لها من الإعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

وأقول: لما كانت هذه الخاصة قريبة من السادسة قال الشيخ: «ويتصل بهذا الجنس - الخ» وكذا في الأسفار. قوله: فيفعل ما يصح، أي يفعل في زمان المستقبل متصلاً بزمان الحاضر. وقوله: من الإعدادات؛ كخروجها لتحصيل الغذاء.

٨- ومن تلك الخواص تذكر الأمور التي غايت عن الذهن فإن سائر الحيوانات لا بقوي على ذلك أي على الاسترجاع والتذكر.

أقول: هذه الخاصة مذكورة في المباحث والأسفار فقط، والشيخ لم يأت بها في الفصل المذكور من الشفاء، وإن بحث عن المتذكرة والمستعيدة أي المترجمة في آخر الفصل الأول من رابعة نفس الشفاء المترجم في الخواص الباطنة<sup>(١)</sup>.

٩- ومن تلك الخواص - وهو أخص الخواص بالإنسان - تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية. هذه ما نقلناها من عبارة الشفاء. وأما في المباحث فهكذا: «ومنها أن الإنسان يمكنه إحضار المعاني الكلية، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحاضرة». وأما عبارة الأسفار فملفق منها حيث قال: «ومنها وهو أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحاضرة».

١٠- ومن تلك الخواص - وهو أخص الخواص كلها - هو اتصال بعض النفوس

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٣٤.

الإنسانية بالعالم الإلهي بحيث يفني عن ذاته ويبقى ببقائه وحينئذ يكون الحق سمعه، وبصره، ويده ورجله، وهناك التخلق بأخلاق الله - تعالى - .

أقول: هذه الخاصة مذكورة في الأسفار فقط؛ وأما الشفاء والمباحث فعاريان عنها.

١١- أقول: ومن تلك الخواص وهو أيضاً من أخص خواصه أن النفس الإنسانية

ليس لها حدّ تقف عنده، يعبر عن هذه الخاصة بأن لها مقام فوق التجرد العقلي؛ كما تقدم في العين الرابعة والعشرين. ولم يأت بها هؤلاء المشايخ في الفصول المذكورة من الصحف الثلاث إلا أن صاحب الأسفار تعرض بها في عدة مواضع من الأسفار وسائر كتبه؛ بل التحقيق في هذه الخاصة وإثباتها من خواص الأسفار.

ثم قال الشيخ بعد نقل الخواص - وهي في الشفاء ثمان - ما هذا لفظه: «فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هي مما يوجد للانسان، وجلّها يختص به الانسان وان كان بعضها بدنياً ولكنه موجود لبدن الانسان بسبب النفس التي للانسان، التي ليست لسائر الحيوان». وعلى هذا المنوال قال صاحب الأسفار بعد عدّ الخواص العشر: «فهذه جملة من خواص الإنسان وصفاته، بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وأمثالها. وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن كالخوف والرجاء والتجمل والحزن وغير ذلك. وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية. والإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلاً عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية».

اعلم أن الشيخ بعدما ذكر الخواص الثمان في الشفاء، سارع في شرح العقل النظري والعقل العملي؛ والفخر الرازي في المباحث عدّ الشرح المذكور خاصية أخرى فالخواص في المباحث تنتهي إلى العشر. كيف كان لصاحب المباحث بعد نقل كلام الشيخ في العقل النظري والعقل العملي مطلب، وكذا لصاحب الأسفار بعد نقل كلامه مطلب بل مطلبان. أما مطلب صاحب المباحث فهو ما قال من أن هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بأن النفس تدرك الجزئيات - الخ. وقد تقدّم تمام الكلام فيه في العين التاسعة عشرة.

وأما ما في الأسفار من المطلبين في المقام فأحدهما أن الوهم عقل ساقط، وثانيهما أن النفس جسمانية الحدوث. ثم ألزم صاحب الأسفار الشيخ على قبول كلا المطلبين بأنها جرى على لسانه في أثناء تقريره العقل النظري والعقل العملي فالصواب أن تأتي بكلام الشيخ ثم نتبعه بما في الأسفار ونختم البحث بما نهديها اليك في المقام فهي مايلي:

قال الشيخ: «بل نقول إن للإنسان تصرفاً في أمور جزئية وتصرفاً في أمور كلية، والأمور الكلية أنما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضاً في عمل فإن من اعتقد اعتقاداً كلياً أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الإعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً أولياً فإن الأفعال تتناول أموراً جزئية وتصدر عن آراء جزئية وذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك؛ فتكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك بما ينفع ويضر وفيما هو جميل وقبيح وخير وشر، يكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم، غايته أنه يوقع رأياً في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم، وما مضى أيضاً لا يروى في إيجاده على أنه ماضٍ، وإذا حكمت هذه القوة تتبع حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى في الحيوانات. وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى وتنتج في الجزئيات، فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقلي نظري؛ وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي؛ وتلك للمصدق والكذب، وهذه للخير والشر في الجزئيات؛ وتلك للواجب والممتنع والممكن، وهذه للقيح والجميل والمباح، ومباني تلك من المقدمات الأولية، ومباني هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة.

ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن، فالرأي هو الإعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثاني. وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من أحس فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون في الإنسان حاكم حسي، وحاكم في باب التخيل وهمي، وحاكم نظري، وحاكم عملي. ويكون المبادي الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي، وعقل عملي، وشهوة وغضب. وتكون للحيوانات الأخرى ثلاثة من هذه.

والعقل العملي محتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية. وأما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن، وإلى قواه لكن لادائماً ومن كل وجه بل قد يستغنى بذاته، وليس ولا واحد منها هو النفس الإنسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى. وهو جوهر منفرد وله استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما، وبعضها لا يحتاج إليها البتة. فجوهر النفس

الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعاً من الإستكمال بذاته وبها فوقه، ولا يحتاج فيه إلى مادونه. وهذا الإستعداد له هو بالشئ الذي يسمّى العقل النظري، ومستعدّ لأن يتحرز عن آفات تعرض له من المشاركة، وأن يتصرف في المشاركة تصرفاً على الوجه الذي يليق به. وهذا الاستعداد له بقوة تسمّى العقل العملي؛ وهي رئيسة القوى التي له إلى جهة البدن، وأما ما دون ذلك فهي قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها ولمنفعتها. والأخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة.

ولكل واحد من القوتين استعداد وكمال، فالاستعداد الصرف من كل واحدة منها يسمّى عقلاً هيولانياً سواء أخذ نظرياً أو عملياً. ثم بعد ذلك أنها تعرض لكل واحدة منها أن تحصل لها المبادئ التي بها تكمل أفعالها، أما للعقل النظري فالمقدمات الأولية وما يجري معها؛ وأما للعملي فالمقدمات المشهورة وهيئات أخرى فحينئذ يكون كل واحد منها عقلاً بالملكة، ثم يحصل لكل واحد منها الكمال المكتسب»<sup>١١</sup>.

بيان: ما نقلنا عن الشيخ فقد بينها في الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء أيضاً<sup>١٢</sup> قوله: «فتكون للإنسان اذن قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية» القوة الأولى اشارة إلى القوة النظرية، والأخرى اشارة إلى القوة العلمية. ويقال للأولى العقل النظري والعقل العلمي، وللثانية العقل العملي. ويقال للأولى القوة العلامة، وللثانية القوة العمالة. ويقال للأولى بالفارسية: (نيروي بينش)، وللثانية: (نيروي كنش).

وقوله: «وإذا حكمت هذه القوة» أي العقل العملي. وكذلك المراد من قوله وتكون هذه القوة استمداها الخ. العقل العملي.

وقوله: «ومباني تلك من المقدمات الأولية، ومباني هذه من المشهورات» الأولى اشارة إلى القوة النظرية، والثانية إلى القوة العلمية.

وقوله: «وأما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن» أي له حاجة ما في الإستكمال إلى البدن.

١. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٤٧، ٣٤٨.

٢. المصدر، ص ٢٨٩ - ٢٩٣.

وقوله: «والأخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة» أي من جهة العقل العملي.  
ثم ان قوله: «بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى» - الى قوله: «وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما»، دالّ على أن النفس جوهر واحد وقواه فروعها ومدرَك الكلّيات والجزئيات كلّها هو ذلك الجوهر فالنفس هي تدرك الجزئيات كما أنها تدرك الكلّيات كما تقدّم في العين التاسعة عشرة. ومراده من قوله النفس الانسانية ليس ولا واحد منها. أن النفس ليست بمحدودة فيها أي في القوة النظرية والقوة العملية، لأنهما متمماتان عن النفس تمايز عزلة وبينونة. وقوله فإن له حاجة ما إلى البدن، دالّ على أن النفس في حدوثها جسمية كما يأتي بيانها من الأسفار عن قريب.

واعلم ان إطلاق العقل على القوتين بالإشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث ان الأولى مبدء الانفعال، والثانية مصدر الفعل، أو بطريق التشابه الإسمي لاشتراكهما في كونها قوى النفس. ولما انقسم الادراك الى قسمين إدراك بأمور لا تتعلق بالعمل، وإدراك بآراء متعلقة بالعمل، انقسم لاجرم العقل النظري إلى قوتين أو إلى وجهين قوة إدراك الأمور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسما والأرض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة؛ وقوة إدراك الآراء التي تتعلق بالعمل كالعلم بأن العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لأن مرجعها العلم.

وأما العقل العملي فإنها يصدر عنه الأفعال بحسب استنباطه مايجب أن يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية. ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية أنها هو العقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري إذ العمل لا يتأني بدون العلم مثلاً لها مقدمة كلية وهي أن كل حسن ينبغي أن يؤتى به، وقد استخرجها منه أن الصدق ينبغي أن يؤتى به لأن الصدق حسن وكل حسن ينبغي أن يؤتى به ينتج أن الصدق ينبغي أن يؤتى به؛ وهذا رأي كلي أدركها العقل النظري. ثم إن العقل العملي لما أراد أن يوقع صدقاً جزئياً فهو أنها يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن يؤتى به، وهذا رأي جزئي أدركها العقل النظري أيضاً لكن العقل العملي أنها يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي؛ بل النفس أنها يصدر منه الافعال لآراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورية أو تجريبية. وهاتان القوتان للإنسان بمنزلة جناحين يطير بهما إلى أوج سعادته.

هذا خلاصة ما أفاده الشيخ في الشفاء . وفي الفصل العاشر من الشمط الثالث من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه، وما قاله صاحب المحاكمات، وما في غرر العقل النظري والعقل العملي من غرر الفرائد، وما في اسرار الحكم للعتاله السبزواري.

قال الشيخ في الأول من عشرة شفاء الآليات: أفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحضاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية. وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة<sup>(١)</sup>.

وللمحقق الطوسي بيان لطيف في تفسير سورة العصر المباركة، قال: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ - أي الإشتغال بالأمور الطبيعية والإستغراق بالنفوس البهيمية - إلا الذين آمنوا - أي الكاملين في القوة النظرية - وعملوا الصالحات - أي الكاملين في القوة العملية - وتواصوا بالحق - أي الذين يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية - وتواصوا بالصبر - أي الذين يكملون أخلاق الخلائق ويهذبونها».

وأما ما أفاده صاحب الأسفار فهو انه بعد نقل ما قاله الشيخ في الشفاء في بيان العقل النظري والعقل العملي المنقول آنفاً ملخصاً قال: «وفيه مواضع أنظار كثيرة لولا مخافة الإطناب لأوردتها، ولكن فيها ذكرناه من معرفة النفس وشرح أطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي.

ولو تأمل أحد في قوله: «فيكون في الإنسان حاكم حسّي، وحاكم من باب التخيل، وحاكم عملي» - إلى قوله: «بل قد يستغني بذاته»؛ تأملاً شافياً يستنبط منه أن النفس الإنسانية تمام هذه القوى كلها، لا كما ذكره أنه ليس ولا واحد منها هو النفس الإنسانية؛ بل الشيء الذي له هذه القوى، إلا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود وأطوارها، فإن هذه القوى وإن تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلياتها وأفعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحسّ لأنه عالم التفرقة والتزاحم والإنقسام إلا أنها مجتمعة في ذات النفس على نعت الواحدة، إذ لا شبهة لأحد في أن كل شخص من الإنسان هوية واحدة ونفس واحدة يصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه.

ومع ذلك لا شبهة أيضاً لمن له تدرب في الصناعة أن الحاكم الحسّي لا بد أن يكون من

باب الحس والمحسوس، والحاكم الخيالي لا بد أن يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية، والحاكم العقلي العملي لا بد أن يكون مرتبته مرتبة المجرّد ذاتاً المتعلق نسبة وإضافة إلى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف إلى الحس؛ وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض. فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور إلى طور حسبها ادّعيناه.

وكذا يستفاد من قوله «فله حاجة إلى البدن لكن لادائماً من كل وجه بل قد يستغني بذاته» أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، مع أنه غير قائل بهذه الإستحالة الجوهرية فإن حاجة النفس إلى البدن ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له لافيها يقوم وجوده بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر حاجة جوهري طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسي والطبيعي.

وقد مرّ أيضاً أن نفسية النفس هي نحو وجودها لا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها؛ فاذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلاً بالفعل وغير محتاجة إلى البدن خارجة من حدّ كونها عقلاً بالقوة إلى حدّ كونها عقلاً بالفعل صارت أحد سُكّان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها؛ وأين صورة البدن العنصري المادّي والصورة التي هي بذاتها معقولة بالفعل لها سواء عقلها غيرها أولم يعقلها، فهل ذلك إلّا بتقلّبها في الوجود، واستحالتها في الجوهرية، واشتدادها في الكون وترقيها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات والمعارج كما يشير إليه حكاية معراج النبي - صلى الله عليه وآله -، وترقيته إلى كل مقام حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه الكبرى. وكذا ما حكى الله عن الخليل - عليه السلام - : «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(١)</sup>، وقوله حكاية عنه: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ؟» فأين. مرتبته البشرية كما قال تعالى: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»، وهذه المرتبة الإلهية التي أشار إليه بقوله - صلى الله عليه وآله وسلم - : «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مُّقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ؟» انتهى كلامه - قدّس سرّه الشريف -.

بيان: قوله: «ليس ولا واحد منها»: أي من القوتين القوة النظرية والقوة العملية. وقوله: «فإن حاجة النفس إلى البدن»: بيان لكونه استحالة جوهريّة. وقوله: «فهل ذلك إلا



بتقلبها في الوجود»؛ جواب لقوله: «وإذا كان الحال كذلك».

وأقول: ما أفاده في حدوث النفس معترضا على الشيخ من انها جسمانية الحدوث لاروحانية كلام متقن في غاية الإلتقان؛ وأما أن الوهم عقل ساقط فالشيخ أيضاً كان على هذا الرأي الرصين كما مر تفصيل ذلك وتحقيقنا فيه في العين الإحدى والثلاثين. وأما أن النفس جوهر واحد مع كثرة فروعها وأفعال الانسان كلها مسندة إلى هوية واحدة وأنانية فاردة فلا ينبغي الإرتياب في أن الشيخ أيضاً كان على هذا الحكم الحكيم كما تقدم في العين التاسعة عشرة. وأما أن اشتداد النفس وترقيها بالحركة الجوهرية، فالحق أن المشاء محجوج في ذلك حيث أنكر الحركة في الجوهر؛ وكذلك في عدم قبوله اتحاد العاقل بمعقوله فإن مع انكار ذلك كيف يصير الانسان عالماً وكيف يصح أمر المعاد وهو محشور مع أفعاله ونياته وعلمه وعمله والجزاء نفس العمل؟.

تبصرة: بما أهدينا في القوتين النظرية والعملية من ان العقل العملي تابع للعقل النظري، علمت سرّ حديث رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «العلمُ إمامُ العملِ وَالْعَمَلُ تَابِعُهُ»<sup>(١)</sup> لأن العلم روح العمل والعمل جسده وللعلم علو المكانة، وللعمل علو المكان كما يأتي في العين الإحدى والستين. وأن شئت قلت: فكان العلم رجل والعمل مرأة فيصدق فيها قوله - سبحانه - «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى شأنه: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>(٣)</sup>. قال الحكيم السنائي الغزنوي في أول الباب الخامس من الحديقة:

«علم نر آمد و عمل ماده دين و دنيا بدين دو آماده»

تبصرة أخرى: قال صاحب الأسفار في الفصل الرابع من تاسع نفس الأسفار المترجم بقوله: «في كيفية ارتقاء المدركات من أدنى المنازل الى أعلاها، والكلام في مراتب التجريد»، ما هذا لفظه: «اعلم أن الانسان من جملة الأكوان الطبيعية مختص بأن واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترقياً من أدنى المراتب إلى أعلاها من انحفاظ هويته

١. علوم القرآن، للشيخ محمد باقر المجلسي، ج ١، ص ٥

٢. زيار، ص ٣٩

٣. سورة النحل، آ ١٦

الشخصية المستمرة على نعت اتصال، وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج»  
الخ.

اقول: هذه الخاصية للإنسان في الحقيقة راجعة إلى ما قلنا في النمرة الحادية عشرة من هذه العين من أن النفس الانسانية ليس لها حدّ تقف عنده، فكان على صدر المتأهين أن يجعل هذه الخاصية في الفصل المذكور في خواص الإنسان في عدادها وكم له من نظير في الأسفار قد أوجب البحث عن موضوع حكمي، الاتيان بخاصية من نحو تلك الخواص الانسانية في اثناء البحث ينبغي جمعها في حول موضوع واحد؛ وذلك نظير ما ترى في كتابنا هذا أن غير واحدة من نحو تلك الخواص ، بل من أخصها قد جعلت عيناً عليحدة لأهمية البحث عنها والتحقيق فيها كالعيون ٣٦، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥٦.

تبصرة أخرى: سيأتي ذكر الخواص الأخرى الانسانية وغرائبها في العين الآتية.  
(٥٠ ع). وان كانت تلك الخواص والغرائب ناهج من عجائب النشأة الإنسانية وغرائبها.

## عين في انشاء النفس ابدانها المثالية، وظهورات الكمل في العوالم (٥٠)

ن - ومن تلك العيون المدهشة أن الانسان له الاقتدار بأن ينشئ امثال نفسه العديدة ويرسلها الى اماكن مختلفة بلا تراخٍ زمني ففي الفصل الثاني من الباب السادس عشر من الفتوحات المكية في حديث الأبدال قوله: «وقيل سمّوا أبدالاً لأنهم أعطوا من القوة أن يتركوا بدلم حيث يريدون لأمر يقوم في نفوسهم على علم منهم الخ»<sup>(١)</sup>. وهذه العين في الحقيقة من شعب العين الثالثة والاربعين وقد دريت في عين السعادة أن العارف يخلق بهمته ما يكون له وجود من خارج محل الهمّة.

قال القيصري في شرح هذا الكلام: «نبّه الشيخ - رضى الله عنه - أن العارف يخلق بهمته أي بتوجهه وقصده بقوته الروحانية صوراً خارجة عن الخيال موجودة في الاعيان الخارجية كما هو مشهور من البدلاء بأنهم يحضرون في آن واحد في اماكن مختلفة ويقضون حوائج عباد الله. فالمراد بالعارف هنا الكامل المتصرف في الوجود لا الذي يعرف الحقائق وصورها ولا تصرف له»<sup>(٢)</sup>.

وقال في آخر الفصل السادس من مقدمات شرحه على فصوص الحكم: «النفوس الانسانية الكاملة ايضاً يتشكلون باشكال غير اشكالهم المحسوسة وهم في دار الدنيا لقوة انسلاخهم من ابدانهم. وبعد أنتقالهم ايضاً الى الآخرة لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدني. ولهم الدخول في العوالم الملكوتية كلّها كدخول الملائكة في هذا العالم وتشكلهم باشكال اهلهم ان يظهروا في خيالات المكاشفين كما يظهر الملائكة والجن وهؤلاء هم المسمون بالبدلاء»<sup>(٣)</sup>.

١. الفتوحات المكية، ط (بيروت)، ج ١، ص ١٦٠.

٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ١٩٧.

٣. المصدر، ص ٣٢.

اقول فقد ذكر لهم احكاماً اربعة: أحدها تشكّلهم قبل انتقالهم الى الآخرة. وثانيها تشكّلهم بعد ذلك الانتقال حيث قال «وبعد انتقالهم ايضاً الى الآخرة». أي النفوس الانسانية الكاملة يتشكّلون بعد انتقالهم الى الآخرة كتشكّلاتهم في الدنيا. وثالثها لهم الدخول في العوالم الملكوتية. ورابعها ظهورهم في خيالات المكاشفين. قوله: «وهؤلاء» أي هؤلاء النفوس الانسانية الكاملة هم المسمون بالبلاء.

ثم تصدّي لبيان الفرق بعد تشكّلاتهم وظهورهم بينهم وبين غيرهم بقوله: «قد يفرق بينهم وبين الملائكة اصحاب الأذواق بموازينهم الخاصة. وقد يلهمهم الحق - سبحانه - ما يحصل به العلم بهم. وقد يحصل باخبارهم عن انفسهم. واذ ظهر وا عند غير المكاشف من الصالحين والعابدين لا يمكن له أن يفرق بينهم إلا بقرائن يحصل منها الظن فقط مثل الاخبار عن المغيبات والاطلاع بالضمائر والانبياء عن الخواطر قبل وقوعها في القلب والله اعلم».

وقال الشيخ الأكبر في الفصّ اليوسفي: «ثم إنه - صلى الله عليه وآله وسلم - كان اذا اوحى اليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسُجّي وغاب عن الحاضرين عنده فاذا سُرّي عنه ردّ فما أدركه إلا في حضرة الخيال إلا أنه لا يسمّى نائياً. وكذلك إذا تمثّل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال فإنه ليس برجل وإنما هو ملك قد دخل في صورة انسان فعبره الناظر العارف حتى وصل الى صورته الحقيقية فقال: هذا جبرئيل أتاكم يعلمكم امر دينكم. وقد قال لهم ردّوا على الرجل فسماه بالرجل من اجل الصورة التي ظهر لهم فيها ثم قال هذا جبرئيل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل اليها صدقّ للعين في العين الحسية، وصدقّ في أن هذا جبرئيل فإنه جبرئيل بلا شك».

وقال الشارح القيصري في الشرح: «اعلم أن المرئي في صورة غير صورته الأصلية أو على صورته، قد يكون بإرادة المرئي، وقد يكون بإرادة الرائي، وقد يكون بإرادتهما معاً، وقد يكون بغير إرادتهما:

أما الأول فكظهور ملك على نبي من الأنبياء في صورة من الصور، وظهور الكمل من الانسان على بعض الصالحين في صور غير صورهم. وأما الثاني فكظهور روح من الارواح الملكية والانسانية باستنزال الكامل المتصرف اياه الى عالمه ليكشف معنى ما يختصّ بعلمه به. وأما الثالث فكظهور جبرئيل عليه السلام للنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - باستنزاله اياه وبعث الحق إياه الى النبي وأما الرابع فكروية زيد مثلاً صورة عمر وفي النوم

من غير قصد وإرادة منها<sup>(١)</sup>.

ثم قال الشيخ: «فانظر ما اشرف علم ورثة محمد (ص) وسابسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه - انشاء الله تعالى -».

وقال الشارح القيصري في المقام: «إن المرتبة المحمدية محيطية بجميع مراتب الانبياء نبوة وولاية إذ منها يتفرع المراتب كما يتفرع من روحه الكلي الأرواح. وكل من ورثته قائم على ولاية نبي منهم لذلك كان بعضهم على قلب إبراهيم، وبعضهم على قلب يوسف وبعضهم على قلب موسى - صلوات الله عليهم اجمعين - والقائم بالولاية الخاصة المحمدية جامع لمراتب ولايات كلهم». فقوله: «بلسان يوسف المحمدي» أي بلسان القائم على ولاية يوسف الذي هو محمدي. ولما كان القائم على ولاية يوسف مظهراً لسره سماه باسمه. وفيه سر آخر لا يطلع عليه إلا من اطلع على ظهورات الكمل في العوالم إن بحثت عنه وصلت اليه<sup>(٢)</sup>.

قوله: «وفيه سر آخر». أي الولاية حقيقة واحدة لها ظهورات متكررة لا بطريق التناسخ الباطل، كما سنشير اليه في هذه العين أيضاً. والمحمدي صفة اللسان، والشيخ يخبر عن نفسه بأنه أخذ من روحانية يوسف وكلمته فلسانه لسان يوسف أي هو يوسف في المشهد، ولما كان من ورثة الخاتم - صلى الله عليه وآله وسلم - فإن العلماء ورثة الانبياء وصف لسانه اليوسفي بالمحمدي أي هو لسان محمدي أخذ عن روحانية يوسف، وإن كانت الكلمة اليوسفية من مظاهر الولاية المحمدية فافهم.

وفي الفصل الخامس من فصول سابقة التمهيد الجملي من مصباح الانس<sup>(٣)</sup>: «الإنسان الكامل مظهر له من حيث الاسم الجامع ولذا كان له نصيب من شأن مولاه فإذا تحقق بمظهرية الاسم الجامع كان التروحن من بعض حقائقه اللازمة فيظهر في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار فيصدق تلك الصور عليه ويتصادق لاتحاد عينه كما يتعدد لاختلاف صورته ولذا قيل في ادريس انه هو الياس المرسل الى بعليك لا بمعنى ان العين

١. شرح القيصري على فصوص الحكم ط ١.

٢. نفس المصباح ص ١٢٠.

٣. مصباح الانس ص ٢٧.

خلع تلك الصورة ولبس الصورة الالياسية والآن لكان قولاً بالتناسخ بل ان هوية ادريس مع كونها قائمة في انيته وصورته في السماء الرابعة، ظهرت وتعينت في انية إلياس الباقي الى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعيين الشخصي اثنين كنعو جبرئيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد من مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم. وكذا ارواح الكمل وانفهمس كالحق المتجلي بصور تجليات لا تنهاهى كذا ذكره الجندي». اقول: الياس - عليه السلام - هو ادريس عند الشيخ محيي الدين وكثير من المفسرين. ومع ذلك لكل واحد منها فص عليحدة في فصوص الحكم احدهما فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية<sup>(١)</sup>، وثانيهما فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية<sup>(٢)</sup>. والبحث عن ذلك يطلب على الاستقصاء في شرحنا الفارسي على فصوص الحكم، أو راجع في ذلك إلى رسالتنا نهج الولاية<sup>(٣)</sup>.

وفي اسرار الشريعة وانوار الحقيقة للسيد حيدر الأملي<sup>(٤)</sup> وقد تقرر ان الملك والجن يتشكلون بأي شكل أرادوا ويدخلون اي عالم كان. والانسان أشرف منهم بالاتفاق؛ بل وهم مأمورون بسجدة الانسان وخدمته ومطاعته ومتابعته في جميع الامور فكيف لا يتمكن هو من امثال هذه وهم يتمكنون؟ وبلى يجب ان يكون هو اقدر منهم على ذلك وامثاله. ويعرف صدق هذا ايضا من قصة الأبدال وكيفية تبديلهم من صورة الى صورة اخرى حضورهم في امكنة مختلفة على صورة واحدة. الخ.

اقول: والعارف صاحب المشوى اشار الى البدلاء في قوله في المجلد الثاني منه:

«شیر مردانند در عالم مدد      آن زمان کافغان مظلومان رسد  
بانگ مظلومان زهر جا بشنوند      آن طرف چون رحمت حق می دوند»

وفي عين اليقين للفيض<sup>(٥)</sup>: «فصل ومن الغرائب اظهار السالكين ابدانهم المتألية في وقت واحد وفي اوقات الخ».

١. فصوص الحكم ص ١٥٢.

٢. فصوص الحكم ص ٤١٢.

٣. نهج الولاية ص ٢٣٧ - ٢٤٠ من ١١ رساله ط ١.

٤. اسرار الشريعة، ط ١. ص ١٦٠.

٥. عين اليقين للفيض، ط ١ (الرحلي)، ص ٤٠٢.

والفصل الذي بعده: «ومن الغرائب تشكّلهم بأشكال غير أشكالهم المحسوسة وهم في دار الدنيا لقوة انسلاخهم من ابدانهم وبعد انتقالهم ايضا الى الآخرة لازياء تلك القوة بارتفاع المانع البدني الخ».

والفصل الذي بعده: «ومن الغرائب الانسانية دخولهم في العوالم الملكوتية كلّها كدخول الملائكة في هذا العالم وتشكّلهم بأشكال اهلهم وظهورهم في خيالات المكاشفين كظهور الملائكة والجن الخ».

والفصل الذي بعده: «ومن الغرائب الانسانية مصاحبتهم مع الملائكة ومجالستهم معهم واخذهم العلوم منهم الخ».

والفصل الذي بعده: «ومن الغرائب مصاحبتهم للجن ومجالستهم معهم واستفادة بعض العلوم الجزئية وخبر بعض الحوادث منهم، او افادة المعالم الدينية والشرائع لهم، او استخدامهم في الحوائج او غير ذلك الخ».

وفي شرح القيصري على الفص اليونسي من فصوص الحكم: «النصوص الشرعية حاكمة بعدم العود الى يوم القيامة، اللهم إلا أن يكون العائد من المتروحين (من المسرحين - خ ل) في العوالم وعوده بالامر الالهي لتكميل الناقصين واخراج المؤمنين وانجائهم من نيران عالم التضاد، او لتكميل نفسه بما قدّر له في الازل ولم يحصل ذلك له في النشأة السابقة كظهور عيسى - عليه السلام - في النشأة الاولى بالنبوة وفي الثانية بختم الولاية. ولهذا المقام اسرار لا يمكن هنا اظهارها والله الهادي<sup>(١)</sup>.

وفيه ايضا في شرحه على ديباجة فصوص الحكم: «والكمل لهم الظهور في جميع العوالم حسب ما شاء الله لعدم تقيدهم في البرازخ كتقيّد المحجوبين<sup>(٢)</sup>.

وفيه ايضا في اول الفص العيسوي: «انا يتجسّد الارواح بالصورة الحسية بامر الله تعالى المقاصد تتعلق بالعباد فاذا انقضت رجعوا الى ما كانوا عليه لأن لهم قوة الظهور والتجسّد في كلّ آن».

ومما افاد ايضا في المقام أن الصورة المتجسدة لا تحتاج الى الاكل والشرب في دار الدنيا<sup>(٣)</sup>.

١. شرح القيصري . ط ١ . ص ٣٨٥ .

٢ . المصدر . ص ٣١٦ .

٣ . المصدر . ص ٥٢ .

وفيه أيضاً في شرحه على كلام صاحب الفصوص في الفصّ التوحّي حيث قال الشيخ: «وكما أن ظاهر صورة الإنسان يُثني بلسانها على روحها ونفسها والمدير لها، كذلك جعل الله صور العالم تسبّح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لا نحيط بها في العالم» قال ما هذا لفظه: «أي كما أن ظاهر الإنسان يثني على نفسه وروحه الذي يربّه ويدبّره بلسان صورته وقواها الجسدية والروحانية، كذلك ظواهر العالم من الإنسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها يثني بالسنتهم وألسنة قواهم الروحانية والجسدية على روحه الحقيقي الذي هو الحق وتسبّحه وتنزهه عن النقائص اللازمة لهم اللاحقة بهم، ولكن لا يفقه ذلك التسبيح والتنزيه إلا من تتور باطنه بنور الإيمان أولاً، ثم الإيقان ثانياً، ثم العيان ثالثاً، ثم بوجودان نفسه وروحه سارياً في عين كل مرتبة وحقيقة كل موجود حالاً لا علماً وشهوداً فقط كسريان الحق فيها. فيدرك تسبيح الموجودات بذلك النور ويسمعه. كما قال عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -: «ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل». وورد أن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس. وقال علي - عليه السلام -: «كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - بِمَكَّةَ فَخَرَجْنَا فِي بَعْضِ نَوَاحِيهَا فَمَا اسْتَقْبَلَهُ حَجَرٌ وَلَا شَجَرٌ إِلَّا وَهُوَ يَقُولُ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ - وَأَمثاله كثيرة في الأحاديث الصحيحة.

وقال الشيخ في آخر باب الباب الثاني عشر من الفتوحات: «فإن المسمّى بالجماد والنبات عندنا لهم أرواح بطنت عن إدراك غير أهل الكشف إياها في العادة فلا يحسّ بها مثل ما يحسّها من الحيوان، فالكل عند أهل الكشف حيوان ناطق؛ بل حتى ناطق غير هذا المزاج الخاصّ يسمّى إنساناً لا غير، ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف، فقد رأينا الأحجار رؤية عين تذكر الله بلسان نطق تسمعه أذاننا منها وتخطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله بما ليس يدركه كل إنسان». وقال في موضع آخر منه: «وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله أهل النظر ممن لا كشف له. هذا شأن من تتحقّق بالمراتب الثلاث الأولى، وأما صاحب المقام الرابع فهو مسبح لربه بلسان تلك الحقائق وحامد له في تلك المراتب فهو العبد التام لله يعبده في كل موطن ومقام عبادة جميع العالم ويحمده حمدهم، ويرى جميع ما يراه بالبصر وبالبصيرة عند تحقّقه بمقام الجهادية، ويسمع ما كان يسمع ويعقل ما كان يعقل من غير خلل ونقصان. وفي هذا المقام يطوى الزمان والمكان ويتصرف في جميع الأكوان تصرف النفوس في الأبدان، ويظهر في الحالة الواحدة في مراتب الأرواح النورانية والنفوس القدسية الروحانية والأجسام الكثيفة الظلمانية. ولهذا المراتب أسرار آخر غامضة جداً يحرم



ففي الحديث الأول قال: يزور على قدر منزلته، وفي الثاني على قدر فضائلهم، وفي الثالث على قدر عمله. فافهم وتبصر.

تبصرة: ظهورات الكمل في العوالم نسميه تناسخاً. والتناسخ بهذا المعنى هو أحد قسمي الملكوتي منه. وسيأتي البحث عن التناسخ على الاستيفاء في العين الرابعة والخمسين فارتقب.

تذكرة: قد دريت في عين السعادة أن صاحب الأمر أعلى شأننا وأرفع مقاماً من صاحب الهمة كما أن صاحب الهمة أسمى رتبة من الذي يخلق بالوهم، فإن صاحب الأمر هو ذو النفس المكتفية وأمره قائم مقام الأمر الإلهي قال - عز من قائل -: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>(١)</sup>، فما تقرر في هذه العين من انشاء البدلاء وخلق الأشياء كان لصاحب الأمر على نحو أتم وأكمل ووجه أسهل وأوسع من الآخرين فتبصر واقراً وارقه. ودريت أن قائم آل محمد المهدي الموعود - صلوات الله عليهم - لم سمي بصاحب الأمر.

إن قلت: هل يصح إسناد الخلق إلى المخلوق؟ فالجواب أولاً انه - سبحانه - قال: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»<sup>(٢)</sup>؛ وثانياً أن الممكن بما هو ممكن ممتنع أن يجب عنه فعل، وإسناد الخلق إليه في الحقيقة راجع إلى اذنه - تعالى - المتحقق في فطرة الأشياء كلها سواء نطق الموحّد في إسناد الأفعال إلى المخلوق بإذنه تعالى أولاً. قال - عز من قائل -: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»<sup>(٣)</sup>. «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأُبْرَصَ بِأُذُنِي وَإِذْ تَخْرِجُ الْمَوْتَى بِأُذُنِي»<sup>(٤)</sup>.

وقد أفاد العلامة القيصري في شرحه على الإسحاقى من فصوص الحكم عند قول الشيخ بالوهم يخلق كل إنسان الخ ما هذا لفظه: «ولا ينبغي أن تتأبى وتشمأز نفسك من إسناد الخلق إلى المخلوق فإن الحق سبحانه هو الذي يخلقها في ذلك المظهر لا غيره إلا أن الخلق يظهر حينئذ من مقامه التفصيلي كما يظهر من مقامه الجمعي، ومن هنا يعلم سرّ قوله فتبارك الله أحسن الخالقين»<sup>(٥)</sup>.

٣. المائدة: ١١١.

١. المؤمنون: ٤.

٤. شرح القيصري، ط ١ (برن)، ص ١٩٧.

٢. النكوير: ٣٠.

بيان: قال الشيخ في السؤال الرابع والخمسين من الباب الثالث والسبعين من الفتوحات: «فأما حديث الله في الصوامت فهو عند العامة من علماء الرسوم حديث حال، أي يفهم من حاله كذا وكذا حتى أنه لو نطق بمناطق لنطق بما يفهمه هذا القاهم منه. قال القوم في مثل هذا: قالت الأرض للوتد لم تشقني؟ قال الوتد لها: سلي من يدقني. فهذا عندهم حديث حال وعليه خرجوا قوله - تعالى - : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»، وقوله: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا»<sup>٢</sup> إجابة حال. وأما عند أهل الكشف فيسمعون نطق كل شيء من جماد ونبات وحيوان يسمعه المقيد بإذنه في عالم الحس لا في الخيال، كما يسمع نطق المتكلم من الناس والصوت من أصحاب الصوت. فما عندنا في الوجود صامت أصلاً بل الكل ناطق بإثشاء على الله، كما أنه ليس عندنا في الوجود ناطق أصلاً من حيث عينه؛ بل كل عين سوى الله صامته لا نطق لها، إلا أنها لما كانت مظاهر كان النطق للظاهر؛ قالت الجلود انطقنا الله الذي أنطق كل شيء. فالكلام في المظاهر هو الأصل، والصمت فيها عرض يعرض في حق المحجوب؛ والصمت في الأعيان هو الأصل والكلام المسموع منها عرض يعرض في حق المحجوب. فلا أصحاب الحرف والصوت عذر عند هؤلاء، ولمنكري الصوت والحرف عذر عند هؤلاء».

فبما نقلنا من كلام الشيخ في الحالين يجب الفرق بينهما في المقامين. وذلك لأنه قال في أول المقامين: «ثم بوجدان نفسه وروحه سارياً في عين كل مرتبة وحقيقة كل موجود حالاً لا علماً وشهوداً فقط» وقال في ثانيهما: «وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله أهل النظر ممن لا كشف له» ثم بينه في السؤال من الباب المذكورين بقوله: «فهو عند العامة من علماء الرسوم حديث حال - إلى قوله: «إجابة حال». فالحال الأول هو وجدان أرفع وأشمخ من العلم والشهود؛ والثانية عامية كما يقال إن لسان حال فلان كذا فالتفاوت بين الحالين هو التفاوت بين ذوي الحالين.

قوله: «هذا شأن من تحقق بالمراتب الثلاث» أي مراتب الإيمان والإيفان والعيان،

١. الفتوحات المكية، ط ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

٢. الأحزاب: ٧٢.

المتقدم ذكرها.

قوله: «وفي هذا المقام يطوي الزمان والمكان...» لأن النفس الناطقة إذا صارت واسعة باتحادها بالحقائق الأسائية، صارت عرشه سبجانه فان قلب المؤمن عرش الله الاكبر، وكذا صارت كرسیه تعالى فقال عز اسمه: وسع كرسیه السموات والأرض. قال العارف البسطامي: «لو وقع العالم وما فيه ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به لغاية سعته».

قوله: «ويظهر في الحالة الواحدة...» النفوس الكاملة لاتصاهم واتحادهم بالروح الأول والصادر الأول يحصل لهم السراية في المظاهر كلها. وكما أنهم عند كونهم في الشهادة لا يمنعون من الدخول في عالم الغيب، كذلك عند كونهم في الغيب لا يمنعون من الظهور في الشهادة. وإنما ذلك الدخول وهذا الظهور بحسب قوة جوهر النفس ذو مراتب. وتلك القوة تحصل بتحصيل السعادة والسعادة هي أن تبلغ القوة النظرية كلها بأنوار المعارف والحقائق الالهية، والقوة العملية كلها بالأعمال الصالحة، وهما حينئذ كالجنحين لعنقاء النفس تطير بهما حيث ماشاء الله. والإشارات الواردة في المقام عن اهل بيت العصمة والطهارة ينبغي أن تكتب بالنور على خدود الحور، وتشرف بتبرك نقل روايات ثلاث منها فانها كافية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد؛ ففي الكافي باسناده إلى اسحاق بن عمار عن أبي الحسن الأول - عليه السلام - قال: «سألته عن الميت يزور أهله؟ قال: نعم. فقلت: في كم يزور؟ فقال: في الجمعة وفي الشهر وفي السنة على قدر منزلته»<sup>(١)</sup>.

وفي من لا يحضره الفقيه باسناده إلى اسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام - يزور المؤمن أهله؟ فقال: نعم. فقلت: في كم؟ قال على قدر فضائلهم: منهم من يزور في كل يوم، ومنهم من يزور في كل يومين، ومنهم من يزور في كل ثلاثة أيام. ثم قال: رأيت في مجرى كلامه إنه يقول: أدناهم منزلة يزور في كل جمعة - الحديث»<sup>(٢)</sup>.

وفي الكافي باسناده إلى حفص بن البختري عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إن المؤمن ليزور أهله فيرى ما يحب ويستتر عنه ما يكره، وأن الكافر ليزور أهله فيرى ما يكره ويستتر عنه ما يحب. قال: ومنهم من يزور كل جمعة، ومنهم من يزور على قدر عمله»<sup>(٣)</sup>.

١. الوافي، ج ١٣، ص ٩٧.

٣. البحار، ط ١، ج ٣، ص ١٦٣.

٢. المصدر، ج ١٣، ص ٩٨.

ومما يوجب مزيد البصيرة في مطلب هذه العين وموضوعها أن تأتي بها افاده صاحب  
غرر الفرائد في الفريدة الثالثة منه على مبنى الحكمة المتعالية في بيان كون البدن المحشور  
يوم النشور عين البدن الدنيوي، فقال:

«فالنفس حيث عُبِنَتْ أي جسد قد دبرت وإن تفاوت اتحد  
من ثم كل من رسولنا يرى رؤيا بأي صورة ما أخطأ»  
فالنفس جهة الإتحاد في الأجساد المتفاوتة تفاوتاً بيناً كثيراً كتشكل انسان أو ملك  
أو جن بصورة انسان ثم صورة طير ثم صورة ثور مثلاً بعد اتحاد النفس شخصاً، فإن  
الإنسان بحسب الباطن كالملك والجن بحسب الظاهر يتشكل بالأشكال المختلفة، فكيف  
إذا كانت الهيئة محفوظة فكانت هنا جهة الإتحاد بطريق أولى كما في الآخرة إذ يحشر النفس  
بصورة كل من يراه يقول هي صورته التي كانت في الدنيا.

وفي الحديث من رأي في المنام فقد رأي فان الشيطان لا يتمثل بي. وربما اتفق أن يراه في  
ليلة واحدة ألف رجل وامرأة، كل بصورة مع أن جسده العنصري مقيداً بمرتبته الخاصة مدفون  
في روضة المدينة الطيبة، وذلك لأن العبرة بوحدة النفس وهذيتها. فظهر أن المعاد في المعاد  
هذا البدن الشخصي بعينه لا بدن مماثل له عنصرياً كان أو مثالياً لأن المماثل شخص آخر،  
والمثالثان فردان متشاركان في الماهية ولازمها وهذا ينسافي الهووية والعينية المعتبرة هنا  
بحسب العقل والملة؛ وأن التفاوتات الماثورة كتحسينات أهل الجنة ومرودتهم، وتشويهاات  
أهل النار وعظم جثثهم لا يقدح في العينية المبرهن عليها.

ومن الماثورات أن علياً عليه السلام كان في ليلة واحدة وفي وقت واحد في أربعين  
مجلساً على الضيافة. وقد ورد في الأئمة المعصومين أنفسهم في النفوس، أرواحكم في الأرواح،  
وأجسادكم في الأجساد؛ فتكثر الصور لا يقدح في وحدة أنفسهم الكلية الإلهية لحيطتها  
وسعتها وانبساطها في عين كمال بساطتها.

فاذا سمع الإنسان أن الشيء الفلاني واحد ينبغي أن لا يحمل على رتبة واحدة،  
فليس كل وحدة كوحدة النقطة الواحدة، أو كالسطح الواحد، أو كالماء الواحد؛ إذ منها  
الواحد بالاتصال، ومنها ما ليس متصلًا واحداً وإن كاوضعيًا، ومنها ما ليس بوضعي كالنفس  
الواحدة والعقل الواحد، ومنها الوحدة الجمعية وهي أحق بالوحدة كما في الإنسان مما في  
النقطة أو مما في المتصل الواحد لقلة سلوب الانسان الكامل مثلاً وكثرة سلوب الماء الواحد  
مثلاً، ومنها الوحدة الحقة الحقيقية التي هي مستأثرة لواجب الوجود بالذات الذي هو واجب

الوجود من جميع الجهات فالإنسان لا يتسلم وحدته بتبدل نشأة منه إلى نشأة وبكثرة تشأن وتطور لقد خلقكم أطوارا ففي مرتبة طبع، وفي مرتبة نفس، وفي مرتبة قلب، وفي مرتبة روح، وهكذا ففي عين كثرة المراتب واحد شخصي أوجد من الوحدات الشخصية الإمكانية.

كما ترى أن الصورة الشخصية البدنية كل يوم في مادة لتحللها بالحرارات الأربع واستخلاف بدل مايتحلل عنها، وأما البلوغ إلى الحد الكذائي في الصورة فبوصولها إلى الصورة البرزخية، وأما في النفس فبصيرورتها عقلاً بسيطاً غنياً عن البدن وقواه بذاته وباطن ذاته بغناء الله وقدره الله تعالى وذلك لأن ذلك العقل بالفعل البسيط انطوت فيه كل الفعليات التي دونه ويتأني منه جميع ماتأني منها<sup>(١)</sup>.

هذه كانت عدة كلمات من صاحب غرر الفوائد في الفريدة المذكورة رأيناها موجبة لمزيد الاستبصار في ماكنّا بصدده بيانه في هذه العين فأتينا بها. وسيأتي البحث عن الرؤية في العين التالية. وهذه الأحكام النفيسة النفسية في الرؤيا الصالحة آتية في اليقظة أيضاً. وما هو في الحقيقة ملاك الرؤيا والكشف وظهور التمثلات وغيرها هو انصراف الإنسان عن هذه النشأة. وانشاء النفس منشئاتها ناش عن ثمرتها وتدرجها وطهارتها وهمتها ونبيلها بمقام كن وصيرورتها صاحب الأمر ثم ان خواص نفس الإنسانية لاتعد وما تقدم في العين التاسعة والأربعين كانت طائفة من أمهاتها.

تبصرة: بما أهدينا اليك في هذه العين من اقتدار النفوس الكاملة بإنشائها أمثالها العديدة، ودخولهم في العوالم الملكوتية وظهورهم في جميع العوالم حسب ما شاء الله وغيرها مما تقدم، دريت معنى نحو قوله - سبحانه - : «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ»<sup>(٢)</sup> فإنه لولا تمكن دخوله في العوالم لما أمره - سبحانه - بقوله «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ». ولا بأس بنقل ما أفاد في ذلك أبو المعالي القونوي في آخر مفتاح غيب الجمع والوجود في علامات الكامل حيث قال:

«ومن علاماته تمكنه من الإجتماع بمن شاء من الخلق، الأحياء منهم والأموات متى عينه الخلق له؛ ويكون ذلك على ضربين: الواحد أنه ينظر مستقر من يريد الإجتماع به من

١. غرر الفوائد، ص ١ (الناصرى)، ص ٣٤٣.

٢. الزخرف: ٤٦.

العوائم فيتلبس بالصورة التي له في ذلك المقام والعالم فإن له في كل موطن ومقام صورة يناسب الموطن والمقام، ثم يجتمع به فإذا انتهى حكم قصيده من ذلك الإجتماع نزل على الرقيقة الرابطة بين تلك الصورة وبين صورته الجامعة إلى صورته.

والضرب الآخر الأعلى هو أنه متى أراد الإجتماع بأحد ولو كان في الأموات نظر إلى المقام الذي قبض فيه، وإلى مستقره من البرازخ فأنشأ من باطنه صورة روحانية مثالية وأسراها على الرقيقة النسبية المثبتة للمناسبة الرابطة بينه وبين ذلك المقام أو المحل واستدعى المطلوب حضوره فينزل إليه طوعاً إن كان عارفاً بكماله، وله السراح من حبوس البرازخ، ويأتيه في صورة روحانية مثالية يقتضيها حاله. وإن كان من محابيس البرازخ نزل قهراً بصفة المستدعي وقهره، وإن كان الأمر واقعاً بين كاملين فالشأن بحسب الأقوى منها حالاً وأكملهما، وبحسب التأديب المرعي بينهما أيضاً. ولكامل الوقت من حيث سلطنته المحاضرة الدولة فإنه صاحب المنصب والتمكن مطلقاً في الحالة الذاهبة. ومن هذا المقام قيل لنبيينا - صلى الله عليه وآله وسلم - : «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» فإنه لو لم يتمكن من الإجتماع بمن أمر بالمستول عنه ما أمر. ولا تتأول فإن الأمر على ظاهره أي والله وعن رؤية ويقين اخبرت فاذا ذكر<sup>(١)</sup>.

ومن التأييدات في ما نحن بصدد بيانه في هذه العين، قول صاحب الأسفار من أن الله - تعالى - قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة، والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد، وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له؛ بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها<sup>(٢)</sup>.

وقوله الآخر في ذلك أيضاً من أن بعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجوداً وظهوراً حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرىء المرضى، ويمرض الأشرار، ويقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً ويحرك أجساماً عجزت عن تحريكها نفوس أبناء النوع؛ كل ذلك باهتزاز علوي وتأيد ملكوتي وضرب معنوي<sup>(٣)</sup>.

١. مصباح الأنس، ط ١، ص ٣٢٨.

٢. الأسفار، ط ١ (الرحلي)، ص ٦٥ ج ١.

٣. المصدر، ص ٦٨.

وجملة الأمر أنَّ النفوس إذا كانت قوية كان اقتدارها على الاختراع أقوى فيكون متصوراتها موجودات خارجية حاضرة عندها بذواتها. وعند من يكون درجته في القوة والنورية هذه الدرجة وهذه القوة تسمى في اصطلاح أهل العرفان بالهمة، كما في كثير من استعمالهم في اشعارهم لاسيما في اشعار الحافظ - رحمة الله تعالى عليه ورضوانه - وكما قال الشيخ الأكبر: «العارف يخلق بهمة الخ». ثم قد دريت حق التحقيق في صاحب الهمة وصاحب الأمر. والله سبحانه ولي الأمر.

ثم قد اشرنا في ديباجة الكتاب الى أن الصدر القانوني قد عدَّ في خاتمة كتابه مفتاح غيب الجمع والوجود خواصَّ الانسان الكامل، وفي تلك الخاتمة وفي شرح المفتاح «مصباح الأنس» عليها مطالب جليلة وفوائد شريفة في خواصه فليراجع الطالب الى المصباح<sup>(١)</sup>.

---

١. مصباح الأنس، ط ١، ص ٢٧٩ - ٣٤٣.





## عين في الرؤيا (٥١)

نا - ومن تلك العيون الموقظة النظر في الرؤيا، الرؤيا الصادقة الصالحة في الحقيقة ارتباط النفس بمبادئها العالية التورية فتجد المعاني والحقائق فيها بقوتها الشائخة العاقلة، ثم صورتها بحسن صناعتها في صقع ذاتها بقوتها المتخيلة على صور تناسب تلك المعاني. وهذا الارتباط انما يتأتى من حيث انصراف النفس عن هذه النشأة فإن تحقق الانصراف في حال اليقظة يتحقق مثل الرؤيا أيضا كما برزق بها المسالك المراقب كثيرا في اطوار احواله التورية وهذا المعنى يتصاعد درجة فدرجة حتى يرتقي الى المكاشفة والإلهام والنبوة الإنبائية والوحي على مراتبها بحسب اختلاف الامزجة واستعداد النفوس راجع في ذلك الى الفصل الحادي والعشرين من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار قوله تبصرة ميزانية الخ<sup>(١)</sup> والنكتة العاشرة من كتابنا الف نكتة ونكتة سيما رسالتنا في الرؤية تحوز ما يجب أن يقال حول هذه العين، ورسالة الاستاذ العلامة الطباطبائي - قدس سره الشريف - في المنامات والنبوات في ذلك مجدية غاية الجدوى.

تبصرة: تصوير النفس المعنى العقلي الى قوالبه المثالية يعبر عنه بقوة النفس على تكثير الواحد. كما قال صاحب الأسفار في الفصل الرابع عشر من المقالة العاشرة منه في اتحاد العاقل والمعقول ما هذا لفظه: «فصل في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد» - الى قوله: «واما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقلية وتنزيلها في قوالب الصور المثالية»<sup>(٢)</sup>.

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٧٩.

٢. المصدر، ج ١، ص ٢٩٢.

الفصل الثاني من رابعة نفس الشفاء يبحث على الاستقصاء عن النوم واليقظة والرؤيا الصادقة والكاذبة وضرب من خواص النبوة<sup>(١)</sup> وهذا الفصل في تحقيق الامور المذكورة يجب أن يعتني به جداً وهو من غرر فصول نفس الشفاء .

وقال - قدس سره - في ثامن النمط العاشر من الإشارات : «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، فلا مانع عن أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الخ».

اعلم ان الانباط الاربعة من الإشارات أعني النمط الثالث في علم النفس، والثامن في بهجة النفس وسرورها، والتاسع في مقامات النفس العارفة بالله، والعاشر في صدور الآيات الغريبة عن النفس؛ يجب ان يعتني واهتم بها شديداً في عداد الصحف الكريمة التي دونت في معرفت صحيفة النفس. ولعمري إن من لم يرزق فهم ما في تمهيد القواعد وشرح القيصري على فصوص الحكم ومصباح الانس والإشارات والشفاء والأسفار والفتوحات المكية، لم يرزق فهم التفسير الانفسي من الآيات القرآنية والجوامع الروائية كما ان من لم يتعلم الكتب الفقهية فما له من نصيب منها، إلا من رزق القوة القدسية على وجه آخر بلا تعليم وتعلم متعارفين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. والنمط العاشر يبحث عن صدور الآيات الغريبة عن اوتياء الله في اربع مسائل سيأتي بيانها في هذه العين.

واعلم ان النفس كلما كانت اتم طهارة، واشد مراقبة، واصدق قولاً وفعلًا كانت مناماتها ومكاشفاتها وافكارها وآثارها اتم نوراً ومطابقة للواقع. وكانت النفس اوسع رزقاً قال سبحانه: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». وقال رسوله: دُم على الطهارة يُوسَّع عليك الرزق، فافهم. ورسالتنا في الرؤية المقدم ذكرها حاوية لمباحث الرؤية وهي لم تطبع بعد إلا أن زبدة مطالبها وآمها مباحثها قد أتينا بها في رسالتنا الأخرى في القرآن والإنسان<sup>(٢)</sup>؛ وفي كتابنا نصوص الحكم على فصوص الحكم للفارابي<sup>(٣)</sup> وفي النكتة المذكورة آنفاً. فالصواب أن نكتفي ههنا بنقل بعض كلمات من مشايخ العالم فحسب، وهي مايلي:

١. الشفاء . ط ١، ج ١، ص ٢٣٤ - ٢٣٩.

٢. رسالة المؤلف في الانسان والقرآن، ط ١، ص ٥٧ - ٩١.

٣. نصوص الحكم على فصوص الحكم، شرح الفص ٥٧، ط ١، ص ٣٦٥ - ٤٠٣.

الف - قال الشيخ الرئيس - رضوان الله تعالى عليه - في التعليقات: «نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فأنما نعقله أولاً ثم نتخيله؛ وسببه أن العقل الفعّال يفيض على عقولنا ذلك المعقول، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا. وإذا تعلّمنا شيئاً فأنما نتخيله أولاً، ثم نعقله فيكون بالعكس من ذلك الأول»<sup>١</sup>.

ب - الفصل العشرون من النمط العاشر من اشارات الشيخ: «إن القوة المتخيلة جُبِلَتْ محاكية لكل مايلبها من هيئة إدراكية، أو هيئة مزاجية، سريعة التنقل من الشيء إلى شبهه أو ضده؛ وبالجملة إلى ما هو منه بسبب. وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وإن لم نحصلها نحن بأعيانها. ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا مانستعين به في انتقالات الفكر مستليحاً للحدود الوسطى وما يجري مجريها بوجه، وفي تذكر أمور منسية وفي مصالح أخرى؛ فهذه القوة يزعجها كل سائح إلى هذا الانتقال أو تضبط، وهذا الضبط إما بالقوة من معارضة النفس، أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبورها شديد الوضوح متمكن التمثّل وذلك صارف عن التلذّد والتردد ضابط للخيال في موقف مايلوح فيه بقوة، وكما يفعل الحسّ أيضاً ذلك».

بيان: قوله أو هيئة مزاجية. أي المزاج الصفراوي، والسوداوي، والبلغمي، والدموي فإن النفس كثيراً ما يرى ما يرى في النوم وائيقظة مشاكل كل واحدٍ من تلك الأمزجة بحسب محاكاة الخيال مايليه على هيئتها؛ مثلاً أن المحموم يرى ناراً، والصفراوي يرى الأشياء صفراً، والسوداوي سوداً، كما أن الحسّ بحسب عوارضه الداخلية والخارجية كذلك، ويقول العارف الرومي في المثنوي:

«چون به چشمت داشتی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می نمود»

وقوله مستليحاً، استفعال من اللوح، استلاح استلاحة في الأمر تبصر فيه. وفي منتهى الأرب: استلاحة: شناسا شدن. وقوله: أو تضبط، بمعنى اللهم إلا أن تضبط، أو أن حرف أو بمعنى إلى أن، والفعل مجهول. وقوله التلدد، يقال تلدد أي تلفت يميناً وشمالاً. وفي منتهى الأرب: تلدد چهار است برگشته نگرستن، وسرگشته ومنتحیر شدن ودرنگ کردن.

١. التعليقات، ط مصر، ص ٨٣ - ٨٧.

قوله وللتنخيص أسباب جزئية وإن لم نحصلها نحن بأعيانها. أقول: ما تدركه انقوة العاقلة من ديار المرسلات والكليات التورية المطلقة له تنزلات إلى أن ينتهي في اللفظ والكتابة بلا تحاف عن مقامه الرفيع، وله في كل موطن ومنزل حكم خاص وفي عين الحال بين الرقيقة والحقيقة مماثلة تحاكي كل واحدة منها الأخرى. ومن تلك المنازل والمواطن مصنع الخيال، والخيال مظهر الاسم الأعظم المصور، فالخيال يصور مدركات العقل في النوم واليقظة في مصنعه بصور يناسب كل صورة معناها أي ذلك المدرك العقلي؛ وأما وجه تصوير المدرك بصورة خاصة خيالية فكثيراً ما مستور سرّها عنا فلا نقدر على تعبير الصور إلى معانيها وإرجاع الفروع إلى أصولها غالباً، والعالم بذلك السرّ قليل وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

رؤيا معجبة مذهشة: النمط العاشر من إشارات الشيخ في أسرار الآيات أي في صدور الآيات الغريبة عن أولياء الله. وتلك الأسرار المبحوث عنها أربعة: الأول في قوت العارف بأنه يمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة؛ والثاني في قوة العارف بأنه يطبق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله؛ والثالث في اخبار العارف عن الغيب؛ والرابع في ظهور الأفعال الغريبة من المعجزات وخوارق العادات عنه. وأثبت الأمر الثالث في سبعة عشر فصلاً، وبدء البحث في اطلاع الانسان على الغيب حالة النوم، ثم تجاوز عنه إلى امكان اطلاعه عليه في غير تلك الحالة بأسلوب بديع منيع.

ثم انه كان قد انتهى درس الإشارات في محضر استاذي في العلوم العقلية والنقلية والرياضية وغيرها، العلامة ذي الفنون معلّم عصره العلم الآية الحاج الميرزة أبي الحسن الشعراني - روي له الفداء وجزاه الله عنا خير جزاء المعلمين -، إلى مفتتح الأمر الثالث في البحث عن اطلاع الانسان على الغيب حالة النوم وكان تاريخ ذلك الدرس والمحاضرة عصر يوم الأحد الثامن من ذي الحجة من سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة بعد الألف من هجرة الخاتم - صلى الله عليه وآله وسلم - المطابق للسابع عشر من شهر مرداد الفارسي من سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرية الشمسية؛ وكان مدرسه الأسنى ومحضره الأعلى بيته الشريف في طهران، الذي كان للراقم بمنزلة البيت المعمور. والعجب أني اكتب الآن هذه الواقعة في ليلة الأحد التاسعة من ذي الحجة من سنة ثمان واربعمائة بعد الألف المطابق للثانية من شهر مرداد من سنة سبع وستين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرية الشمسية أي بعد مضي خمس وثلاثين سنة قمرية. وبالجمله أنه - قدّس سرّه الشريف -

قال: «في السنة التي تجاسرت أيادي الظلمة واهانت برمي المدفع إلى مرقد ثامن الحجج الإمام علي بن موسى الرضا - عليه الصلوة والسلام -، أني رأيت في المنام قبل تلك الواقعة الهائلة ببضع ليال، أن دخاناً غليظاً أسود مسموماً تصاعد من جانب الشرق ثم انتشر كالغبار المسموم في الهواء حتى بلغ جميع العالم واحاط الجوّ كلّهُ وغشى الناس كلّهم، ثم كلّ من كان من الصالحاء والمؤمنين صار منه مسموماً وهلك، وأما غيرهم فالدخان لا يضرهم ولا يصيبهم فبعد أيام قليلة رأينا أنها قد وقعت تلك الواقعة الهائلة وانتقلنا إلى تعبير تلك الرؤيا المعجبة المدهشة.

ج - غرضنا في هذا الرقم أن التمثلات المناميّة، كالتمثلات الكشفية هي تصور المعاني المرسلّة في مصنع قوة الخيال من النفس بحسب استعدادها الخاص لها كما أن جميع ما يفيض عليها من قدس الملكوت كان كذلك، وينظر أشمخ وارفع ان الانسان بحسب اقتضاء عينه الثابتة يفيض عليه من العالم القدسي صور الحقائق مطلقاً فقد أجاد الشيخ الأكبر في الفص الشبثي من فصوص الحكم وشارحه العلامة العارف القيصري ما أفادنا من أن أيّ صاحب كشف شاهد صورة تلقى اليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده فتلك الصورة عينه لا غيره فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه؛ وذلك لأن تلك الصورة هي من صور استعداداته التي بعينه الثابتة تتمثل في عالم الأرواح الذي هو المثال المطلق، أو في الخيال الذي هو المثال المقيد فتلقى اليه، فهو المفيض على نفسه لا غيره، إذ كل ما يفيض عليه أنها هو من عينه وبحسب استعداداته. ولكون كل انسان مشتملاً على ما اشتمل عليه العالم الكبير لا يحتاج أن يقال إنها صورة منك أو جنة أو كامل من الكمال؛ بل عينه اقتضت أن يتصور حقيقة من حقائقه بتلك الصورة وتلقيه على قلبه المشغول بتدبير جسده فيطلع عليه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحلّ أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى اليه بتقلب من وجه الحقيقة تلك الحضرة؛ أي ليس ذلك المرئي غير الرائي، كما أن الصورة الظاهرة في المرأة ليست غيره إلا أن الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى الى الرائي صورته متقلباً من وجه؛ لذلك يظهر الخير المحسن على أحسن الصور، والشرير الظالم على أقبحها كصورة الكلب والسباع وذلك لما يقتضيه حقيقة تلك الحضرة فان الخيال يظهر الأعيان كما هي، أو على صور صفات غالبية عليها لا غير فيحتاج الى التعبير<sup>(١)</sup>.

١. شرح القيصري، ط (الناصرى)، ص ١٢١.

بيان: قوله: «فهو المفيض على نفسه»، أي صاحب الكشف استعدادة يقتضي هذه الإفاضة. قوله: «إلا أن المحل، يعني به الجسم الصقيل. وقوله أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه، يعني بها المواطن الأسائية المتجلى فيها. قوله يتقلب من وجه، أي يختلف متغير من وجه. وقال العارف الجامي في شرحه على فصوص المحكم: «تقلب من وجه صيغة مضارع من الانقلاب، هكذا كانت مقيدة في النسخة المقررة على الشيخ - رضى الله عنه - وهو خبر أن.

فيها أهديناها اليك، تدبر في نحو ما نتلوها عليك من الآيات والروايات: قال الله - تعالى - حكاية عن اسرائيل الله يعقوب النبي - عليه الصلوة والسلام -: قال: «إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ»<sup>(١)</sup> ففي التأويل المحكم في متشابه فصوص المحكم للمولوي محمد حسن أن مكر اخوان يوسف وغدرهم تمثل في يعقوب على صورة ذئب.

وقوله سبحانه حكاية عن يوسف الصديق النبي عليه الصلوة والسلام: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ»<sup>(٢)</sup>. وقوله - سبحانه -: «وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أُحْمَلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»<sup>(٣)</sup> - إلى قوله - تعالى - حكاية عن يوسف - عليه السلام -: «يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَمَا أُحَدِّثُكَ فَيَسْقَى رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ»<sup>(٤)</sup>.

وفي مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي في تفسير هذه الآية: «رُوي أنه قال له بش ما رأيت، أما السلال الثلاث فأنها ثلاثة أيام تبقى في السجن ثم يخرجك الملك فيصلبك فتأكل الطير من رأسك»، فقال عند ذلك: ما رأيت شيئاً وكنت أعب، فقال يوسف قضي الأمر الذي فيه تستفتيان.

١. يوسف: ٦٥.

٢. يوسف: ٥.

٣. يوسف: ٣٦.

٤. يوسف: ٣٧ - ٤٢.

ففي هذه الرواية سرّ أيضاً وهو أن الأمر الذي قضي فعله ربياً يجري على لسان من يتفوه به في التّفال والتطير من خير أو شر، ولعلّ ما ورد من نهى التطير ناظر إلى وقوع نحو هذه الواقعة بأن القائل يريد اللعب مثلاً والواقع يجري على لسانه، فتطيره يوجب ملال المستمع وإن كان الأمر يجب وقوعه سواء تفوه به أو لا، إلا أن التطير يؤثر أثراً سوءاً من الملل والضجر والإنزجار والنفرة ونحوها.

وقوله سبحانه: «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عَجَافٍ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعَ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ قَالَ تَزَرَّعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُّوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يَغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصُرُونَ»<sup>(١)</sup>.

وقوله - سبحانه - : «حكاية عن خليفه ابراهيم - عليه الصلوة والسلام - : «فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبتِ أفعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين فلما أسلما وتلّا ليلجين وناذيتاه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا أنا كذلك نجزي المحسنين»<sup>(٢)</sup>. وفي كتاب تعبير الرؤيا للكليني جاء رجل الى الصادق - عليه السلام - وقال رأيت ان في بستاني كرماً يحمل بطيخاً، فقال له: احفظ امرأتك لا تحمل من غيرك.

واتاه رجل فقال: كنت في سفر فرأيت كبشين ينتطحان على فرج امرأتي، وقد عزمت على طلاقها لما رأيت؛ فقال عليه السلام: امسك اهلك، انها لما سمعت بقرب قدومك ارادت نتف المكان، فعالجته بالمقراض<sup>(٣)</sup> (كشكول بهائي ص ٤٠١ ط ١).

اعلم أن سلطان البحث عن النوم والخيال والتمثل، يطلب في الفصّ اليوسفي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر؛ وبعده في الفصّ الابراهيمي، فان غرر المطالب في الأمور الثلاثة المذكورة توجد فيها. كما أن كل فص من ذلك الكتاب المستطاب يدور حول موضوع ينبغي الإعتناء به جداً في معرفة النفس وتطوراتها، وأمّهات المسائل العرفانية

١. يوسف: ٤٧ - ٥٠.

٢. الصافات: ١٠٢ - ١٠٧.

٣. الكشكول للبهائي، ط (أعلى) ص ٤٠١.

والحكمة المتعالية؛ مثلاً سلطان البحث عن الخلافة ووجوبها يطلب في الفصّ الآدمي منه؛ وعن العطايا والمنح والهبات في الشيثي منه؛ وعن التنزيه والتشبيه في التوحي؛ وعن القضا والقدر وسرّ القدر والنبوة التشريعية والإنبائية في العزيزي؛ وعن القلب في التعبي؛ وعن المدعاء والإجابة في الإلباسي، وعن الذكر والأدب في اليونسي؛ وعن الرب والمربوب والرضا والمرضى والامر التكويني والتكليف والخلود وأقسام الجنة والنار وأحوال النفوس في البرازخ وما فوقها في الإسماعيلي وعمدة مباحث الأسفار عن تلك المسائل ناظرة إلى ما في هذا الفصّ، وعن الرحمة الإمتنانية والرحيمية في السليمان، وعلى هذا المنوال الفصوص الباقية.

وأما الروايات فنحو ما رواه السهروردي في العوارف: قال رسول الله (ص): إذا نام العبد وهو على الطهارة، عرج بروحه إلى العرش فكانت رؤياه صادقة، وإن لم ينم على الطهارة قصرت روحه عن البلوغ فتكون المنامات أضغاث أحلام لا تصدق<sup>(١)</sup>.

المجلس التاسع والعشرون من أمالي الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب عن محمد بن القاسم النوفلي قال قلت لأبي عبد الله الصادق - عليه السلام -: «المؤمن يرى الرؤيا فتكون كما رآها، وربما رأى الرؤيا فلا يكون شيئاً؛ فقال إن المؤمن إذا نام خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة إلى السماء فكل ما رآه روح المؤمن في ملكوت السماء في موضع التقدير والتدبير فهو الحق؛ وكل ما رآه في الأرض فهو أضغاث أحلام. فقلت له: وتصعد روح المؤمن إلى السماء؟ قال: نعم. قلت: حتى لا يبقى منه شيء في بدنه؟ فقال: لا لو خرجت كلها حتى لا يبقى منه شيء إذا مات. قلت: فكيف يخرج؟ فقال: أما ترى الشمس في السماء في موضعها وضوءها وشعاعها في الأرض؟ فكذلك الروح أصلها في البدن وحركتها ممدودة»<sup>(٢)</sup>.

أقول: الإمام - عليه السلام - في بيانه ناظر إلى قوله - سبحانه -: «أنله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»<sup>(٣)</sup>. ثم إن الحديثين الشريفين يدلان على تجرد النفس الناطقة فتدبر تفهم أن شاء الله - تعالى -.

١ - في نسخة أخرى: «المؤمن يرى الرؤيا فتكون كما رآها».

٢ - في نسخة أخرى: «المؤمن يرى الرؤيا فتكون كما رآها».

٣ - في نسخة أخرى: «المؤمن يرى الرؤيا فتكون كما رآها».



تبصرة: من الأدلة التي أقاموها على أنَّ النَّفْسَ النَّاظِقَةَ جوهر مفارق، هو ما يدرك الإنسان في مناماته من المغيبات الصادقة لا يتأتى مثلها له في اليقظة غالباً. ففي الفصل الثاني من رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها منسوبة إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا أنَّ الجَوْهَرَ الَّذِي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن لأن جوهره أقوى من جوهر البدن فإنه محرك مدبره ومتصرف فيه والبدن تابع له؛ ولأنَّ النَّفْسَ من مقولة الجوهر، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف والإضافة أضعف الأعراض، فاذن لم يضر مفارقة النفس عن البدن وجودها، ولا يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطان أضعف الأعراض المحتاج إليه. ولهذا فإن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والادراكات وصار ملقئ كالميت؛ فالبدن النائم في حالة شبيهة بحالة الموتى، كما قال رسول الله - عليه السلام -: «النوم أخ الموت». ثم إن الإنسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها؛ بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة. فذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن؛ بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله الخ. نقلناه ملخصاً<sup>١٨</sup>.

خاتمة: المروي عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يبق من النبوة إلا المبشرات. والحديث الأول من جامع البخاري: «أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنَ الْوَحْيِ، الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ بِهِ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ». وفي أول الفص اليوسفي من قصوص الحكم: هذه الحكمة التورية انبساط نورها على حضرة الخيال، وهو أول مبادي الوحي الآلهي في أهل العناية. تقول عائشة أول ما بدى به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت معاينة مثل فلان فلان في الصباح، تقول: «لا خفاء بها».

وقد جاءت عدة روايات في أن الرؤيا جزء من النبوة. قال الحكيم أبو القاسم الفردوسي في شرح كبرى انوشيروان:

«مگر خواب را بیهوده نشمیری      یکی بهر دانه ز پیغمبری»  
وذلك الجزء قُدِّرَ بالنسبة إلى النبوة على مقادير عديدة. ولا بد أن يكون التفاوت

١٨. راجع مسائل النفس لابن سينا بنحسب الدكتور أحمد فوزي الأهواني، ١٣٧١ هـ، ط ١، ص ١٨٤.

باعتبار قابلية الاشخاص ومراتب قربهم الى المبادئ العالية. وفي انسان العيون في سيرة  
الامين والمأمون المعروفة بالسيرة الحلبية. قال: في البخاري، الرؤيا الحسنة اي الصادقة من  
الرجل الصالح، جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة. وما جاءني في ذلك من الالفاظ بلغت  
خمسة عشر لفظاً ففي رواية انها جزء من سبعين جزءاً، وفي رواية من اربعة واربعين، وفي  
رواية انها جزء من خمسين جزءاً من النبوة، وفي رواية من تسعة واربعين، وفي اخرى انها جزء  
من ستة وسبعين، وفي اخرى من خمسة وعشرين جزءاً، وفي اخرى من ستة وعشرين جزءاً،  
وفي اخرى من اربعة وعشرين جزءاً فان ذلك باعتبار الأشخاص لتفاوت مراتبهم في  
الرؤيا<sup>(١)</sup>.

---

١. السيرة الحلبية، ط (مصر)، ج ١، ص ٢٦٩.

## عين في أن موت الانسان هو انقطاعه عن غيره وارتقائه الى باريه المتوفى آياه (٥٢)

نب - ومن تلك العيون الأبدية ان الانسان حي أبدي لا يموت، وأن الموت ليس بعدم وفناء، وان الإمامة ليست باعدام وإفناء؛ بل النفس الناطقة مظهر مظهرها - تعالى شأنه - لا تأخذها سنة ولا نوم ولا يعرضها موت ولا فناء وليس الموت في الحقيقة إلا تفريق صفة الوصل بمعنى أن الموت يرد على الاوصاف لاعلى الذوات لانه تفريق بين الجسم الطبيعي والروح، لا اعدام ورفع فهو انقطاع الانسان عن غيره وارتقائه الى باريه المتوفى آياه الله يتوفى الانفس حين موتها<sup>(١)</sup>. والتفريق هو مفارقة النفس الناطقة عن بدنها الطبيعي، وتفريق العناصر المتضادة بعضها عن بعض أي الموت يعرض على نفسية الناطقة، كل نفس ذاتقة الموت. كما يبرهن على موت كل انسان طبيعي باللم تارة من ناحية المادة بأن الإنسان مركب من الأضداد، وكل مركب من الأضداد ينفحل. وتارة من ناحية الغاية بأن النفس الناطقة بصدد الإستكمال والغنى والتجرد عن البدن الطبيعي وقواه، والإتصال الحقيقي بعالم القدس، فإذا كملت وغنت واتصلت تركت المركب ورفضت الآلات وارتفع التدبير والتعلق العقلي عن البدن الطبيعي. وتارة من ناحية الفاعل بأن المدبر لبدن الحيوان هو القوى الجسمانية، والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر.

واعلم أن التعبير الرائع بأن الموت هو قطع علاقة النفس عن البدن، ليس على ما ينبغي وهو من عبارات الحكمة الرائجة لأن بدن النفس من حيث هو بدن لا يفارقها ولا تفارقه كما تحقق في العيون الماضية. وهذا الهيكل العنصري الذي كان بدنه صار الآن كقشر الحية بعد خروجها عنه. وإن شئت قلت إن هذا الهيكل قياسه الى النفس قياس الثوب الى الانسان، كما افاده الشيخ في اواسط الفصل السابع من خامسة نفس الشفاء<sup>(٢)</sup> بقوله:

١. الزمر: ٤٣.

٢. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٣٦٣.

«وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالتياب التي صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندنا، وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عُراة بل نتخيلها ذوات اجسام كاسية، والسبب فيه دوام الملازمة إلا أننا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الأعضاء، فكان ظننا الأعضاء أجزاءً منا أكد من ظننا الثياب أجزاءً منا».

والتعبير بالتفريق جاء في فصوص المحكم حيث قال في الفصّ اليونسي: «وما يتولى الحقّ هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً فليس باعدام كلي وإنها هو تفريق فيأخذها اليه، الخ»<sup>(١)</sup>.

يعني ليس الموت بافناء لعينه مطلقاً بل الموت هو تفريق صفة الوصل بين الروح والجسم، أو هو تفريق بين الإنسان وبين ما هو غيره». وفي علم اليقين للفيض: «الموت ليس امر يعدمنا بل يفرق بيننا وبين ما هو غيرنا وغير صفاتنا اللازمة ولهذا ورد في الحديث النبوي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ، وفي لفظ آخر: خُلِقْتُمْ لِلْأَبَدِ وَإِنَّا تَنْتَقِلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ». وفي حديث آخر: «الارضُ لَا تَأْكُلُ مُحَلُّ الْإِيْمَانِ». وفي القرآن المجيد: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، الآية»<sup>(٢)</sup>.

اقول: محل الايمان هو الروح الانسانية لان الايمان اعتقاد والاعتقاد تصديق والتصديق علم ووعاء العلم مجرد لتجرده، ان هذه القلوب الوعية، والمجرد وراء المادة وفوقها والقاهر عليها فلا يتصرف فيه المادة فهو باق ابدًا.

تبصرة: الموت بمعنى آخر جبار على جميع ماسوى الله سبحانه، وذلك المعنى هو فناء كل سافل في عاليه، وتوجه كل سافل الى عال، ورجوع كل شيء الى اصله، وعود كل صورة الى حقيقتها. وراجع في تفصيل ذلك إلى الفصل السادس عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار<sup>(٣)</sup> وإلى الوافي للفيض<sup>(٤)</sup> وإلى الفصل الثاني من تذكرة آغاز وانجام للمحقق الطوسي وتعليقاتنا عليه.

والفصل الحادي عشر من مقدمات شرح القيصري على فصوص المحكم، في عود

١. شرح القيصري . ص ٣٨٤.

٢. علم اليقين للفيض، ط ١، ص ١٨٧.

٣. الأسفار ط ١، ج ٤، ص ١٧٣.

٤. الوافي، باب ذكر الموت وأنه لا يدم، ج ١٣، ص ٢٨.

الروح ومظاهره اليه - تعالى - عند القيامة الكبرى<sup>(١)</sup> في بيان ذلك الفناء مطلوب جداً وفيه جاء في الخبر الصحيح أن الحق - سبحانه - يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت أيضاً، ثم يعيدها للفصل والقضاء بينهم لينزل كل منهم منزله من الجنة والنار. وسيأتي نقل ذلك الفصل بنهايه وبعض الاشارات الايضاحية منّا حول كلماته في العين الستين.

في الكافي باسناده إلى يعقوب الأحمر قال دخلنا على أبي عبد الله - عليه السلام - نعرّيه بإسماعيل فترحم عليه ثم قال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَعِيَ إِلَى نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - نَفْسَهُ فَقَالَ: إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ». وقال: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ». ثم أنشأ يحدث فقال: «إِنَّهُ يَمُوتُ أَهْلُ الْأَرْضِ حَتَّى لَا يَبْقَى أَحَدٌ، ثُمَّ يَمُوتُ أَهْلُ السَّمَاءِ حَتَّى لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا مَلِكُ الْمَوْتِ وَحَمَلَةُ الْعَرْشِ وَجِبْرِئِيلُ وَمِيكَائِيلُ. قَالَ: فَيَجِيءُ مَلِكُ الْمَوْتِ حَتَّى يَقُومَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى، فَيَقَالَ لَهُ: مَنْ بَقِيَ؟ وَهُوَ أَعْلَمُ؛ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَلِكُ الْمَوْتِ وَحَمَلَةُ الْعَرْشِ وَجِبْرِئِيلُ وَمِيكَائِيلُ. فَيَقَالَ لَهُ: قُلْ لِّجِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ فليَمُوتَا. فَيَقُولُ الْمَلَأَيْكَةُ عِنْدَ ذَلِكَ: يَا رَبِّ رَسُولَاكَ وَأَمِينَاكَ. فَيَقُولُ: إِنِّي قَضَيْتُ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ فِيهِ الرُّوحُ، الْمَوْتَ، ثُمَّ يَجِيءُ مَلِكُ الْمَوْتِ حَتَّى يَقِفَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى، فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ بَقِيَ؟ وَهُوَ أَعْلَمُ بِذَلِكَ. فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَلِكُ الْمَوْتِ وَحَمَلَةُ الْعَرْشِ. فَيَقُولُ: قُلْ لِّحَمَلَةِ الْعَرْشِ فليَمُوتَا. قَالَ: ثُمَّ يَجِيءُ كَثِيرٌ حَزِينًا لَا يَرْفَعُ طَرْفَهُ، فَيَقَالَ: مَنْ بَقِيَ؟ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَلِكُ الْمَوْتِ. فَيَقَالَ لَهُ: مَتَ يَا مَلِكُ الْمَوْتِ فَيَمُوتُ. ثُمَّ يَأْخُذُ الْأَرْضَ بِيَمِينِهِ وَالسَّمَوَاتِ بِيَمِينِهِ وَيَقُولُ: أَيْنَ الَّذِينَ كَانُوا يَدْعُونَ مَعِيَ شَرِيكًا أَيْنَ الَّذِينَ كَانُوا يَجْعَلُونَ مَعِيَ إِلَهًا آخَرَ».

وفي الوافي في بيانه: «إِسْمَاعِيلُ هَذَا هُوَ ابْنُهُ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - الَّذِي يَنْسَبُ إِلَيْهِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةُ. وَلَعَلَّ مَوْتَ أَهْلِ السَّمَاءِ كُنَايَةً عَنِ فَنَاءِ كُلِّ سَافِلٍ مِنْهُمْ فِي عَالِيهِ وَهَذَا بِتَأْخِرِ مَوْتِ الْعَالِي عَنِ السَّافِلِ. وَإِنَّمَا يَتَأَخَّرُ مَوْتُ مَلِكِ الْمَوْتِ عَنِ الْجَمِيعِ لِأَنَّهُ بِهِ يَحْصُلُ فَنَاءُؤُهُمْ. وَإِنَّمَا يَعْتَرِيهِ الْكَأَبُ وَالْحُزْنُ عَلَى الْمَوْتِ لِأَنَّهُ فِي جَبَلَةٍ كُلِّ نَفْسٍ أَنْ لَا يَسْمَعَ بِهَا عِنْدَهُ إِلَّا بَعْدَ تَيَقُّنِ حَصُولِ مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ مَكَانَهُ، وَرَبِّهَا لَا يَتَقَيَّنُ بِذَلِكَ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِهِ. وَإِنَّمَا يَأْخُذُ كُلَّيْهَا بِيَمِينِهِ لِأَنَّهُ - سُبْحَانَهُ - مُتَعَالٍ عَنِ الشِّمَالِ، وَقَدْ وَرَدَ كُلُّهُمَا يَدَيِ الرَّحْمَنِ يَمِينِ. وَالْيَدُ الْيُمْنَى فِي حَقِّهِ - سُبْحَانَهُ - كُنَايَةً عَنِ الْقُدْرَةِ وَالْقُوَّةِ لِنَتِزُّهُ عِزِّ وَجَلِّ عَنِ الْجَارِحَةِ». قوله: «أَيْنَ الَّذِينَ» يعني به حتى يروا أن مآل شركائهم إلى الفناء وأنه لم يبق غيري».

١. شرح الفبصري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٢٣.

أقول: يمكن أن لا يكون «والسموات بيمينه» معطوفة على الأرض، بل هي جملة مستقلة، والمعنى ثم يأخذ الأرض بيمينه والحال أن السموات بيمينه.

وللأستاذ العلامة الشعراني - رضوان الله تعالى عليه - تعلية في المقام على الوافي، قال: «ليس بين موت أهل السماء وأهل الأرض فرق في المعنى الذي ذكره وإنما جرى على اصطلاح العامة والأوهام الساذجة؛ وذلك لأنهم يزعمون الموت فناءً، فإذا قيل: مات الرجل فهموا منه فناء مبدء الحركة والحس عنه. وإذا قيل: أرض موات، فهموا فناء مبدء النبات والنشو عنها، وهكذا في كل شيء يطلق عليه الموت فإن المفهوم منه عند العامة فناء مبدء الآثار؛ ولكن عند التحقيق ليس كل موت فناء كما ورد ما خلقتم للفناء وإنما تنقلون من دار إلى دار، فالمقوم لمعنى الموت في الإنسان وأمثاله النقل من حالة أدنى وأخس إلى حالة أعلى وأشرف، لكن عبر المصنف عن ذلك بفناء السافل في العالي ليقترب إلى ذهن العامة، ويبين المناسبة بين المفهوم العامي والحقيقة الثانية، وإلا فكان الحق أن يقال: موت أهل السماء نظير موت الإنسان عبارة عن الانتقال من الرتبة الدنيا إلى الرتبة العليا»<sup>(١)</sup>.

أقول: ما نقلناه من معنى الموت عن الفيض هو خلاصة ما أفاده استاذة في الموضع المذكور من الأسفار. وقال في آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من علم الجواهر والأعراض المترجم بقوله في رسم الجوهر - بعد التحقيق في جواز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود - ما هذا لفظه: وأما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار إليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض<sup>(٢)</sup>.

والغرض أن مراده من الضرب الآخر من العدم غير الفساد، هو ما قلنا من أن الموت بمعنى فناء كل سافل في عاليه، وتوجهه إليه، ورجوع كل شيء إلى أصله، وعود كل صورة إلى حقيقتها، كما حققه في الموضع المذكور من نفس الأسفار.

تبصرة أخرى: ماجرى في صدر هذه العين من الإشارة إلى معنى الموت بأنه تفريق فقد نطق به لسان العصمة كما روى الشيخ العالم الجليل أبو محمد حسن بن علي بن شعبة

١. الوافي، باب ٣٦، ط (الرحلي)، ج ١٣، ص ٢٨.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ٨١.

الحراني من أعظم علماء القرن الرابع، المتوفي ٣٣٢ من الهجرة في كتابه ربيع الشأن تحف العقول عن إمام الملك والملوك كشف الحقائق جعفر بن محمد الصادق - عليها السلام - في خلق الإنسان وتركيبه قال - عليه السلام -: عرفانُ المرءِ نفسه أن يعرفه بأربع طبائع - إلى أن قال - عليه السلام -: فهكذا الإنسان خلق من شأن الدنيا وشأن الآخرة، فإذا جمع الله بينها صارت حياته في الأرض لأنه نزل من شأن السماء إلى الدنيا، فإذا فرق الله بينها صارت تلك الفرقة الموت، يرد شأن الآخرة إلى السماء. فالحياة في الأرض والموت في السماء وذلك أنه يفرق بين الروح والجسد فردت الروح والنور إلى القدرة الأولى وترك الجسد لأنه من شأن الدنيا. وإنما فسد الجسد في الدنيا لأن الريح تنشف الماء فييبس الطين فيصير رفاتاً ويبلى ويرد كل إلى جوهره الأول - إلى آخر الحديث.

أقول: والحديث الشريف من غرر الأحاديث مروي أيضاً بالإسناد في اختصاص الشيخ الأجل المفيد (ص ١٠٩ ط من النشر الاسلامي)، وهو دال أيضاً على أن النفس الناطقة جسمية الحدوث وروحانية البقاء. ولطائف تعبيراته في عيون مسائل النفس لا تخفى على ذي عينين سليمين.

والمروي عنه - عليه السلام - أيضاً كما في الباب السابع عشر من معالم الزلفى من بصائر الدرجات: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ وَبَدَنِهِ كَجَوْهَرَةٍ فِي صُنْدُوقٍ، إِذَا أُخْرِجَتْ الْجَوْهَرَةُ مِنْهُ طُرِحَ الصُّنْدُوقُ وَلَمْ يُعْبَأَ بِهِ».

وروى عنه عليه السلام أيضاً: «إِنَّ الرُّوحَ مَقِيمَةٌ فِي مَكَانِهَا، رُوحُ الْمُؤْمِنِ فِي ضِيَاءٍ وَفُسْحَةٍ، وَرُوحُ الْمُسِيءِ فِي ضَيْقٍ وَظُلْمَةٍ وَالْبَدَنُ يَصِيرُ تُرَاباً».

تذكرة: قد مضى في العين السابقة أن النفس من مقولة الجواهر ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف والإضافة اضعف الأعراض فلذا لا يبطل ذلك الجواهر ببطلان هذا العرض بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله؛ فاعلم أن البدن إذا مات وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن، فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة، والملا الأعلى، انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة، وحققت له الطمأنينة، فنودي من الملا الأعلى: «يَا أَيُّهَا

النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مُرَضِيَةً فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي وَأَدْخُلِي جَنَّتِي»<sup>(١)</sup>.  
اعلم أن الإنسان في أحواله وأفعاله وأطواره يسعى آناً فاناً إلى الكمال المطلق، سواء كان عالماً بذلك أم لا، معتقداً بها وراء الطبيعة أم لا، فهو في سعيه يخرج كل آن من القوة إلى الفعل. وإن شئت قلت يموت كل آن عن نقص وبحيى بحيوة، ومع أنه يموت آناً فاناً يخاف الموت، قوله - سبحانه -: «قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ»<sup>(٢)</sup>، ومن يخاف الموت فهو في الحقيقة يخاف نفسه. وبعبارة أخرى: «إن العقل لا يخاف الموت والعاقل بمعزل عن تقية الموت، وإنما يخافه من ليس له إلا أوهام باطلة وملكات موزية، فالوهم هو الخائف من الموت لا العقل» ونعم ما في شرح الأسماء للعتاله السبزواري: «ان الانسان الطبيعي المطيع للوهم يقول: اللهم ابقيني في الدنيا وهو بسرّه وعلايته حتى وهمه متوجه إلى ربه كل يستغي وجهه والتمكن في ذراه أو سجنه واركان بدنه تطلب أحيازها الطبيعية، وفروخه المحتيسة في بيوض المواد من قواه العلامة والعمالة تستدعي النهوض والطيران، بل الأدوار والاكوار تقتضي آثارها، بل الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء يقولون لكل أمة من الصور انطبعت وتعلقت بالمادة: إلى متى تلبثون هنا وتعطلون المراد ألم تنقض نوبتكم وشعروا لسفركم وتأهبوا للقاء اميركم ليصل النوبة إلى طائفة أخرى؟ ولذا فالروح يتمنى الموت ويفارق البدن بالاختيار، والكاره له هو الوهم، وإن كان هو أيضاً طالباً له بنسان الاستعداد يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه»<sup>(٣)</sup>.

ومن كلمات الشيخ الرئيس السامية في وجيزته الثمينة في الشفاء من خوف الموت ومعالجة داء الإغتمام به أن الخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته؛ بل هو الخائف من جوده وعطائه. وقال في مفتتحها بعد التسمية والتحميد:

«لما كان اعظم ما يلحق الانسان من الخوف هو الخوف من الموت، وكان هذا الخوف عاماً وهو مع عمومته أشد وابلغ من جميع المخاوف، وجب أن أقول: إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة؛ أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه؛ أو لأنه يظن أنه إذا انحَلَّ وبطل تركيبه فقد انحَلَّت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وإن العالم

١. أربع رسائل للشيخ الرئيس بتصحيح الاهوازي، ط (مصر)، ١٣٧١ هـ، ق، ص ١٨٦.

٢. الجمعة: ٩.

٣. شرح الأسماء، ط ١ (الناصري)، ص ٣٢.



سيبقى بعده سواء كان هو موجوداً أو ليس موجوداً كما يظنه من جهل بقاء النفس وكيفية معادها؛ أو لأنه يظن أن للموت المأ عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه وكانت سبب حلوله؛ أو لأنه يعتقد عقوبة تحمل به بعد الموت؛ أو لأنه متحير لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت؛ أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والفتيان - وهذه كلها باطلة لا حقيقة لها.

ثم أخذ الشيخ في بيان كون الأمور المذكورة ظنوناً باطلة بما حاصله على اختصار منّا:

«وأما من جهل الموت ولم يدرك ما هو، فليس الموت شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاته، والنفس جوهر روحاني لا يتصور فيه العدم.

وأما من يخاف الموت لأنه لا يعلم إلى أين نصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا بطل تركيبه فقد بطلت نفسه، فهو جاهل ببقاء النفس وكيفية المعاد، وليس يخاف الموت على الحقيقة، وإنما يجهل ما ينبغي أن يعلمه، فالجهل إذاً هو المخوف الذي هو سبب الخوف، وعلاج الجهل العلم.

وأما من يظن أن للموت المأ عظيماً غير ألم الأمراض فقد ظن ظناً كاذباً لأن الألم إنما يكون بالادراك للحَيِّ، والجسم الذي ليس فيه أثر النفس لا يدرك فلا يألم، فاذن الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له.

وأما من يخاف الموت لأجل العقاب فليس يخاف الموت بل يخاف العقاب، فهو لا محالة معترف بذنوب يستحق عليها العقاب، وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات فهو إذن خائف من ذنوبه لا من الموت. وبذلك يعلم أيضاً أن من يخاف الموت لأنه متحير لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت فهو خائف من أفعاله السيئة وذنوبه لا من الموت.

وأما من يخاف الموت لأنه يأسف على ما يخلفه فينبغي أن يبين له أن الحزن لأجل ما لا بد له من وقوعه لا يجدي عليه طائلاً، وكلّ كائن لا محالة فاسدة، فلو جاز أن يبقى الإنسان ههنا بقاءً ابدياً لبقى من كان قبلنا، ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض. فإذاً الحكمة الإلهية البالغة والعدل المبسوط بالتدبير المحكم هو الصواب الذي لا معدل عنه وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية. فالخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته بل هو الخائف من جوده وعطائه، فالموت إذن ليس بردى

وانها الردي هو الخوف منه فان الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته. انتهى ما اردنا نقله من تلك الرسالة اختصاراً.

ومن افادات المتأله السبزواري في شرح دعاء الصباح: «الموت والفناء من لوازم الحركة الجبلية والتوجه الغريزي لكل إلى الله فلكل وجهة هو موليها، وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها، وأن للطباع غايات، ولغاياتها غايات إلى أن ينتهي إلى غاية الغايات. ومقتضى الحكمة والعناية ايصال كل ممكن لغاية. وهذه الحركة وهذا التوجه وهذا الايصال في الانسان اظهر يا أيها الانسان انك كادح إلى ربك كدحاً فملاقية، سيما الكامل منه فانه باب الابواب، والكل قاصد عتبته يا ابن آدم خلقت الأشياء لاجلك وخلقتك لأجلي.

ومن هنا ظهر ما قال بعض أهل التحقيق: «إن الموت مطلوب بالاختيار، والانسان متوجه اليه بالطوع والرغبة أي الرغبة الفطرية والطوع الجبلي والاختيار العقلي، لا الرغبة الخيائية والوهمية، ولكن أنت تعلم أنه ليس شر اشر وجود الانسان هو الخيال والوهم، ولا حذافير الرغبات والأشواق هو الشوق الحيواني، بل اذا شرحت وجود الانسان كانت هي بعض مراتبه الدانية. وإن كانت هي أيضاً بصدد الاستكمال والبلوغ إلى غاية ما، والتبدل من حال إلى حال، ولكن كل ميسر لما خلق له فهي أيضاً طالبة للموت من حيث لا تشعر. ومن هنا قال - تعالى -: «فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ»، وقال علي - عليه السلام -: «وَاللَّهِ لَا بَيْنَ أَبِي طَالِبٍ أَنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِشَدْيِ أُمِّهِ».

وظهر أيضاً وجه اطلاق قرّة عين العارفين على الفناء. والفناء له مراتب ثلاث: المحو والطمس والمحق.

فالمحو أن يرى كل فعل مستهلكاً في فعله - تعالى - الواحد، كما قال - تعالى -: «وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً»، فيقول: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ».

والطمس أن يرى كل صفة كمالية مقهورة مبهورة في صفته، والأسماء الحسنی كلها لله، والعظمة له والحمد له اذ الفضائل له اينما وقعت، وفي الدعاء اليه يرجع عواقب الثناء فيقول: لا اله الا الله.

والمحق أن يشاهد كل وجود منظوياً في وجوده فانه الوجود الصرف والوجوب البحت والموجود في نفسه لنفسه بنفسه، وكل ذات منمحقّة عند ذاته فانه القائم بالذات والقيوم على الاطلاق، وكل هوية متلاشية في هويته فانه هو المطلق، وهوية كل هو، فيقول يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو.

وفي كل مقام من المقامات الثلاثة والتوحيديات الثلاثة ينطق بكلمات التوحيد المذكورات لساناً وحالاً ومقاماً. وبعبارة أخرى تعلقاً وتخلقاً وتحقيقاً. وبعبارة أخرى فطرة وحالاً واستقامة فاستقم كما امرت.

قال سلطان المتكلمين والمحققين نصير الملة والدين العلامة الطوسي - قدس سره - في شرح الإشارات في ذيل شرح قول الشيخ: «العرفان مبتدء من تفريق ورفض وترك ورفض، بمعنى في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد، ثم وقوف» بهذه العبارة: ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي تمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات؛ بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه، صار الحق بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد، فصار العارف حينئذ متخلقاً باخلاق الله بالحقيقة. فهذا معنى قوله: «العرفان بمعنى في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق». انتهى كلامه رفع مقامه.

وفي كلامه - قدس سره - اقتباس من الحديث القدسي المشهور بين العامة والخاصة: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيَهُ» وهذا الفناء هو الذي جعله الحكماء والمتكلمون أربعة مراتب العقل العملي، وهي تهذيب الظاهر وتهذيب الباطن والتخلي بالفضائل. وبعبارة أخرى: التجلية بالجيم، والتخلية بالحاء المعجمة، والتخلية بالحاء المهملة<sup>(١)</sup>.

وكذلك من افاداته في شرح الاسماء<sup>(٢)</sup> في بيان «يا قاضي المنايا»: القضاء بمعنى الحتم، وقضاء المنية على النفوس ايصالها إلى غاياتها الذاتية واستكمالها الجوهرية، وإلى غاياتها العرضية إذ لو بقيت اشخاص الناس والحيوانات بلا نهاية لكان السابقون قد افنوا المادة التي منها التكوّن فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكوّن منها، ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق. وان قلنا نبقى نحن والذين بعدنا على العدم دائماً، ويبقى الأولون على

١. شرح دعاء الصباح للمثاله السبزواري، ط (الناصري)، ص ١١١.

٢. شرح الاسماء، ط ١ (الناصري)، ص ٥٧.

الوجود أبداً فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا، بل العدل يقتضي أن يكون لكل حظ من الوجود. فوجب أن يموت السابق ليكون لوجود اللاحق مكانه والسبب الطبيعي الذي جعله الجاعل الحق للموت وقوف الغاذية، فإنها قوة جسمية متناهية التأثير. والقوى الفلكية وإن كانت جسمية لكنها لما يسنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية، وهذه الأبدان العنصرية لكونها مركبة من الأضداد يمتنع فيها ذلك.

ونقل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المني إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به فان حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولاً شيء كالقشر، ثم يعمل في الباطن من تلك القشر ويشويه حتى يحصل النضج. وكذلك الحرارة التي في المني تجعل له أولاً قشراً، ثم يفشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود، وتنسبط فيه حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق، فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل الصورة في ستة أشهر، وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة تمت الصورة في زمان أكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلاثمائة وأربعة أيام، فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه، ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات. ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركزه فيه عاملة في تخفيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فتصير فيه أولاً تهوئاً للقعود فيجلس ثم للأنبعاث من غير انتصاب، ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات. ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشي في الأطفال.

وهكذا يفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان إلى أن يفنى رطوبته بالكلفة فتتطفي الحرارة لانتفاء ما يقوم به - لأن الرطوبة الغريزية كالزيت، والحرارة الغريزية كالسراج، والمزاج ينطفئ بانتفاء الزيت، والمراد رطوبة الأجزاء الاصلية المنخلقة من مني الوالدين كالعظم والعصب والرباط والشريان ونحوها - ويحصل الموت. فسبب الموت بعينه سبب الحياة، وذلك لأنه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحياة. ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة قناء الرطوبة، ومن قناء الرطوبة قناء الحرارة، وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولي على الرطوبة سبباً للحياة أولاً، وللموت ثانياً. هذا ما نقل عنه.

ويعين الحرارة الغريزية على التجفيف، الحرارة السماوية، والحرارات الاسطقسية الغريبة، والحركات البدنية والنفسانية. فهذه مع ضعف القوى لكبر السن يوجب الموت.

وما قيل بالفارسية:

«جان قصد رحيل کرد گفتم که مرو گفنا چه کنم خانه فرو می آید»

إنما هو بالنظر إلى هذه الاسباب الطبيعية. وأما بالنظر إلى الاسباب الإلهية والوصول إلى الغايات - أي التوجه إلى الباطن وباطن الباطن إلى غاية الغايات فإن القيامة من القيام عند الله، وهي في السلسلة الطولية الصعودية، فكما ان طلب المبدء بالتوجه إلى مبدء السلسلة الطولية لا العرضية، كذلك طلب المنتهى واليوم الآخر بالتوجه إلى منتهى السلسلة العروجية يوم يرونه بعيداً ونراه قريباً - فلما كانت النفس قاصدة للرحيل إلى موطنها الأصلي آنأ بعد آن، قالعة عروق شجرتها الطيبة من هذه الأرض الخبيثة زماناً غبَّ زمان «يا أيها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربِّك كدحاً فملاقية»<sup>(١)</sup> لا جرم، بقي امر مملكته مهملاً فخربت.

إن قيل أن كان الأمر كما قلتم، فلم تراها لا ترضى بالموت وتشتغل بتدبير البدن أكثر من أول الأمر؟

قلنا: عدم الرضا للوهم لا للنفس الناطقة، وإهمال امر البدن وقلة الاشتغال بتدبيره فطري طبيعي، لا اختياري وهي وخيالي كالمختارين الفاعلين بالقصد الزائد. وليس جوهر ذات النفس هو الوهم؛ بل هو اجنبي بوجه عنها، سيما إذا لم يسلم على بدھا. وأما النفس المنطقية فرضاها بالموت أي التوجه إلى الغايات الحقيقية أمر فطري لها، وطلب الفعلية والغنى جبلي لها «فطرة الله التي فطر الناس عليها» وإذا سمي باسم الموت يفرّ الناس منه لأنه صار حقيقة عرفية في معنى مهول كأنه بطلان وانعدام، وهذا غلط.

«مردم از حیوانی و آدم شدیم پس چه ترسم کی زمردهن کم شدیم» وقال الامام الهمام والشجاع القمقام امير المؤمنين عليه - عليه السلام: «والله لا بن أبي طالب آنسُ بالموت من الطُّفلِ بِثَدْيِ أُمِّه». ولهذا قال عند الشهادة: «فرت ورب الكعبة». وتأسى به ابن الفارض - قدس سره: حيث قال في ثائته:

«وانی الی التهديد بالموت راکن ومن هَوِّلِه اركان غیری هدّت» وقد نظمت في الايام الخالية هذه المضامين العالية في ابیات بالفارسية وهي هذه:

طفلیست جان ومهد تن اورا قرارگاه  
 چون گشت راهرو فکند مهد یکطرف  
 در تنگنای بیضه بود جوجه ازقصور  
 پر زد سوی قصور چو شد طائر شرف  
 انگشت بین که جمره شد و گشت شعله‌ور  
 پس در صفات نور شد آن نور مکتنف  
 زآغاز کار جانب جانان همی رویم

مرگ ار پسند نفس نه، جانراست صد شعف»  
 هذا ما أردنا نقله من شرح الاسماء للمتأله السبزواري - رضوان الله تعالى عليه -  
 واقول: انه في عمدة ما افاده ههنا في شرح الأسماء ناظر إلى الفصل الثاني عشر من الباب  
 الحادي عشر من نفس الأسفار في تذكر ان الموت حق والبعث حق<sup>(١)</sup>. وأما الجواب الذي  
 اجاب به القائل بان الأمران كان كما قلتم فلم لا ترضى النفس بالموت، فالحق أن يقال في  
 جواب القائل ان النفس الناطقة لا ترضى الموت من حيث ان البدن مركب لها فتحفظ  
 مركبها لتكسب به كمالها النورية التي هي سعادتها حقاً. وخوف الوهم عن الموت غير  
 عدم رضا النفس الناطقة عن الموت. ولعله يريد هذا المعنى. كيف كان والتفصيل الذي  
 في ذيل الفصل من الأسفار جدير بالذكر فقال:

ولك أن تقول: اذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية حياة النفس في النشأة الباقية،  
 وان للنفس توجهاً جليلاً الى الانتقال الى عالم الآخرة عن هذا العالم، وحركة ذاتية جوهرية  
 الى القرب الى الله تعالى، والدخول في عالم الارواح، والاجتناب عن دار الظلمات والحجب  
 الجسمانية فان التجسم عين الحجاب والظلمة والجهل، فما سبب كراهة النفوس وتوحيشها  
 عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله وكثافته، وخلاصها عن الحبس  
 وانطلاقها عن السجن وقيده؟

فنقول في كراهة الموت البدني للنفوس الإنسانية سببان فاعلي وغائي:

أما السبب الفاعلي فهو أن اول نشئات النفس هي هذه النشأة الطبيعية البدنية،

١. الأسفار، ط ١ (الرحلي)، ص ١٦٢ - ١٦٣.

ولها الغلبة على النفوس ما دامت متصلة بالبدن، متصرفة فيه فيجري عليها احكام الطبيعة البدنية، ويؤثر فيها كل ما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملائمات والمنافيات البدنية، ولهذا تتألم وتتضرر بتفرق الإتصال والإحتراق بالنار واشياء ذلك، لا من حيث كونها جواهر نطقية وذواتاً عقلية؛ بل من حيث كونها جواهر حسية وقوى تعلقية. فتوحشها من الموت البدني وكراهتها أنها يكون بحصة لها من النشأة الطبيعية، وهي متفاوتة بحسب شدة الانغمار في البدن والإنكباب فيه. على أنها لا نسلم الكراهة عند الموت الطبيعي الذي يحصل في آخر الأعمار الطبيعية، دون الآجال الاخترامية، وأما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله واليوم الآخر وسلطان الملكوت، فهو محبة الموت الدنيوي والتشوق الى الله ومجاورة مقرّبه وملكوته، والتوحش عن حياة الدنيا، وصحبة الظلمات، ومجاورة الموديات، فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا توحش الانسان الهني من مقارنة الأموات واصحاب القبور.

وأما السبب الغائي والحكمة في كراهة الموت، هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الآخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليتمكن لها الاستكالات العلمية والعملية إلى أن يبلغ كما لها الممكن.

وكذا إرادة الله تعلقت بأبداع الأئمة والإحساس به في غرائز الحيوانات والخوف في طباعها عما يلحق أبدانها من الآفات العارضة والعاهات الواردة عليها حتّى لنفوسها على حفظ أبدانها وكلاله اجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها، إذ الأجساد لا شعور لها في ذاتها، ولا قدرة على جرّ منفعة أو دفع مضرة، فلو لم يكن الألم والخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالأجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء أعمارها وانقضاء آجالها، وهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نساء كمالية برزخية وتعمير الباطن، وذلك ينافي المصلحة الإلهية والحكمة الكلية في أيجادها». انتهى.

اعلم ان قيد الموت بالبدني تارة، وبالديني أخرى، لاخراج الموت الإختياري كما ورد في الاثر موتوا قبل أن تموتوا، وقد وصى افلاطن الحكيم - شرف الله نفسه - طالب الحكمة بأن قال: «مت بالإرادة تحي بالطبيعة» وقيل بالفارسية:

«پیشتر از مرگ خود ای خواجه میر

تا شوی از مرگ خود ای خواجه میر»

وقد صنّفه العرفاء اصنافاً أربعة: احدها الموت الأحمر، وهو مقاتلة النفس المساة

بالجهاد الأكبر. وقد سَمَّوا هذا الموت بالموت الجامع ايضاً لجامعيته لجميع انواع الموات. وثانيها الموت الابيض وهو الجوع لأنه ينور الباطن ويبيض وجه القلب فان البطنة تذهب بالفطنة. وثالثها الموت الاخضر وهو لبس المرقع، قال الوصي - عليه السلام - : «لقد رقت مدرعتي حتى استحييت من راقعها» وهذا الموت يوجب اخضرار العيش وانبساطه بالقناعة. ورابعها الموت الأسود، وهو احتمال الأذى والملامة من الخلق حباً للحق «ولا يخافون لومة لائم»<sup>(١)</sup>.

قال الشاعر:

«أجد الملامة في هواك لذيدة حياً لذكرك فليمني النشوم»



## عين في ان وزان القبر في النشأتين وزان الانسان فيهما (٥٣)

نح - ومن تلك العيون الجارية في رياض الجنة أن وزان القبر في هذه النشأة والنشأة الآخرة وزان الانسان فيهما.

اعلم ان القبر في هذه النشأة له افراد متشابهة، وأما في النشأة الآخرة فقبر هو روضة من رياض الجنة، وقبر هو حفرة من حفر النار.

والقبر الذي له افراد متشابهة فهو بمعنىين، احدهما القبور الترابية مثلاً التي هي او عية الاجسام الميتة وحفرها فهي متشابهة ومتماثلة والإنسان من حيث هو إنسان ليس بمقبور فيها، وإن كنا لا ننكر إمكان اشراف بعض النفوس الكاملة على المقبور فيها وإشرافها فيه فتبقيه حياً وتحفظه عن التبادي والتلاشي ولكن ليس معناه أن النفس الناطقة مقبورة فيه. وبالجمله إطلاق القبر على تلك الحفر على سبيل التوسع في التعبير والمجاز بادنى مناسبة تضاف إلى الانسان كظل الطائر في الجو على سطح الارض ينسب اليه مثلاً.

وثانيهما أنها متشابهة من حيث ان تلك القبور المتماثلة هي افراد الانسان الذي هو نوع واحد قال عز من قائل: «وما أنت بمسمع من في القبور». فهي في هذه النشأة قبور متشابهة وأما في يوم تبلى السرائر فقبر هو روضة من رياض الجنة، وآخر هو حفرة من النار فالقبر الحقيقي للإنسان ليس بخارج عنه بل هو ذو مراتب عديدة فانه ليس الإنسان نفسه الذي له افراد متشابهة في هذه النشأة، وانواع متخالفة في الأخرى وراجع في استقصاء هذا البحث الى تعليقاتنا على الفصلين الثامن والثالث عشر من رسالة تذكرة آغاز وانجام للمحقق الطوسي<sup>(١)</sup> والى النكتة ٦٥٤ من الف نكتة ونكتة، بل والى النكتين ٣٢٢ و ٧٥٩ منه ايضاً.

١. تذكرة آغاز وانجام، ط ١، ص ١٣١ - ١٦٤ - ١٨٢.

قال بعض العلماء: «كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لراه مشحوناً بأنواع المؤذيات والسباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرياء والعجب وهي التي لا تزال تفرسه وتنهشه إن سهى عنها بنحظة إلا أن أكثر الناس محجوب العين من مشاهدتها لشغلهم بالأمور الدنيوية وبما يرد عليهم من الخارج من طرق الحواس فإذا انكشف الغطاء ووضع الإنسان في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيتها فيرى بعينه العقارب والحيات قد أهدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشفت له صورها الأصلية فان لكل معنى صورة تناسبه فهذا عذاب القبر ان كان شقياً، ويقابله ان كان سعيداً».

نقلنا قول بعض العلماء المذكور من الأسفار<sup>(١)</sup> ومن علم اليقين<sup>(٢)</sup>.

واعلم أن مفاد الآيات والاختبار في ذلك كثيرة فأعمل رويتك في هذين الحديثين الذين هما من غرر الأحاديث في هذا المطلب السامي أحدهما ما رواه الكليني في الكافي بإسناده إلى عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله - عليه السلام -: إني سمعتك وأنت تقول كل شيعتنا في الجنة على ما كان منهم، قال صدقتك كلهم والله في الجنة، قال قلت: جعلت فداك إن الذنوب كثيرة كبار، فقال أما في القيامة فكلكم في الجنة بشفاعتي النبي المطاع أو وصي النبي ولكني والله أتحوف عليكم البرزخ، قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة<sup>(٣)</sup>.

وثانيهما ما رواه الصدوق في المجلس الأول من أماليه قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لقيس بن عاصم: «يا قيس إن مع العز ذلاً، وإن مع الحياة موتاً، وإن مع الدنيا آخرة، وإن لكل شيء حسيباً وعلى كل شيء رقيباً، وإن لكل حسنة ثواباً ولكل سيئة عقاباً ولكل أجل كتاباً. وإنه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حي وتدفن معه وأنت ميت فإن كان كريماً أكرمك وإن كان ثيباً أسلمك ثم لا يحشر إلا معك ولا تبعث إلا معه ولا تسأل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحاً فإنه إن ضلح أنست به وإن فسد لا تستوحش إلا منه وهو فعلك».

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٥٧.

٢. علم اليقين، ط ١، ص ١٩٦.

٣. الوافي، ط ١، ج ١٣، ص ٩٤.

واقاد المتأله السبزواري في شرح الأسماء في بيان «يامن في القبور عبرته» من بعض فقر البند الإثني والاربعين ما هذا لفظه: ولهذا كان ديدن السلاك من اصحاب الاعتبار، وشيمة النساك من اولي الأيدي والأبصار أن يبيتوا في المقابر البالية ليعتبروا من العظام الخلقة الخالية. وايضاً في القبور التي هي الأبدان وهيئات البرازخ عبرة ومجاوزة منه اليه اذ هذه المقابر معابر، وليست مواقف ومآثر حتى يقف سفنهم لديه وبطمئنتوا به ويسكنوا اليه.

قولنا: «ايضاً في القبور التي هي الأبدان...» قد زدنا هيئات البرازخ اشارة الى اقسام القبور، وان القبر كله حق. فالقبر الدنيوي المادي معروف. والقبر الصوري البرزخي معلوم. والبدن المادي الدنيوي قبر لأن القبر لغة هو الغلاف كما قال الشاعر: «اخطبها قبراً لأبيض ماجد». وقال العارف الرومي:

«هين كه اسرافيل وقتند اوليا مرده را زيشان حيوتست و نما  
جائهاي مرده اندر گور تن برجهد زآوازشان اندر كفن»  
والبدن الصوري البرزخي ايضاً قبر. واغبرة الشواغل المضاغطة للنفس ايضاً قبر.  
وصور تجسم الأعمال المحيطة في البرزخ بالروح قبر. ولا بد أن يتجاوز ويعبر عن الكل الى المعنى الحقيقي<sup>(١)</sup>.

---

١. شرح الأسماء . ط (التاصري)، ص ١٥٢.



## عين في التناسخ (٥٤)

ند - ومن تلك العيون السائغة، الكلام في تناسخ النفوس. التناسخ بالتعريف الإجمالي، هو تعلق النفس بغيرها. سواء كان ذلك الغير بدنًا، أو غير بدن. فذلك الإجمال عند التفصيل ينشعب إلى تعلقها ببدن آخر دنيوي عنصري مغائر للنفس وبدنها الأول، تعلقاً تصير النفس نفساً لذلك البدن الآخر، وذلك البدن الآخر بدنًا لها؛ وإلى تعلقها ببدن آخر أخروي غير مغائر للنفس؛ بل هو من منشئاتها القائمة بها قيام الفعل بفاعله وإن كان مغائراً لبدنها العنصري بوجه؛ وإلى تعلقها بغيرها بمعنى سريان أحدية حقيقتها في صور مختلفة.

فالأول يسمّى بالتناسخ الملكي، والثاني والثالث بالملكوتي. والملكي مدفوع بالبرهان، كما أن الملكوتي مقبول كذلك. وحيث إن التعلق على أنحاء شتى فالثالث تعلق آخر للنفوس الكاملة على غيرها من الأبدان والنفوس وغيرها من سائر الكلمات الوجودية مطلقاً من الغيب والشهادة بمعناه الأرفع المقبول عند الكمل. وهذا القسم في الحقيقة ظهورات الكمل في العوالم وتعلقهم بالصادر الأول وما دونه، بحكم أحدية الحقيقة وسريانها في صور مختلفة كسريان ظهور هوية الحق في مظاهر أسمائه وصفاته.

وجملة الأمر أن التناسخ البدني العنصري باطل، والتناسخ التمثلي البرزخي وكذا التناسخ الأحدي السرياني حق. ويطلق لفظة التناسخ عليها بالإشتراك اللفظي فقط. والتناسخ في السنة القوم دائر في الأولين فقط، أما الثالث فقد سميناه نحن التناسخ الملكوتي تارة، والتناسخ الملكوتي السرياني أخرى.

واعلم أن التناسخ الملكوتي بمعناه الثاني هو في الحقيقة ظهور ملكات النفس على مثلها وصورها المناسبة لها لدى النفس وفي صقعها وحق ذاتها لما أشرنا إليه سالفاً من أن الكمال الأخروي ليس إلا من ثمرات هذه النشأة موافقاً لقوله - تعالى - : «وَأَنْ لَّيْسَ

لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى»<sup>(١)</sup> وقد عبر في الروايات عن ذلك الظهور بالتمثل. وهو البدن المثالي للنفس الذي هو في الحقيقة من شئون النفس ومنشأتها، وتلك الملكات هي بذور في مزرعة النفس قد حرثها فيها عاملها فتبت تلك الصور منها؛ فالصور هي أبدان برزخية منتشرة من صقع النفس. وتلك الأبدان إما صور جميلة حسنة إن كانت بذورها أعني ملكاتها حسنة مكسوبة من الأعمال الصالحة والنيات الحسنة الطيبة؛ وإما صور قبيحة دميمة إن كانت البذور مكتسبة من الأفعال القبيحة والنيات السيئة الخبيثة. فالأبدان في القيامة إما أبدان مكسوبة، أو أبدان مكتسبة. قال عز من قائل: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْتَسَبَتْ»<sup>(٢)</sup> والاكتساب هو الإرتكاب باحتيال وخدعة، بخلاف الكسب فانه العمل على وفق ما يقتضيه السنة الإلهية؛ فالكسب صلته اللام، والاكتساب صلته على.

وتلك الأبدان ليست بخارجة من النفس بل قائمة بها، وهي قائمة عليها. والتمثلات مطلقاً قائمة بالنفس سواء كانت منتشة من ملكاتها، أو حاصلة لها من ورائها باستعداد خاص لها، وبمناسبات خاصة بينها وبينها فان الواردات والتمثلات والتجليات وافاضة العلوم مطلقاً أنها هي باستعداد خاص للنفس ومناسبة خاصة بين النفس وبينها.

نم اعلم أن التمثل المذكور معبرٌ في الكتب الكلامية بالتجسم أي تجسم الأعمال. والجسم المأخوذ في التجسم هو وجوده الدهرى الذي هو روح الزمان، فلن يناله أحكام الزمانيات قط، فافهم. وعليك بامعان النظر في الحديث العاشر من باب إدخال السرور على المؤمنين من الكافي المروي عن إمامنا الصادق عليه السلام: «أَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْرِهِ خَرَجَ مِنْهُ مِالٌ مِنْ قَبْرِهِ» - إلى قوله عليه السلام: «فَيَقُولُ: - أَيُّ الْمِثَالِ: - أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتُ نُدْخِلُهُ عَلَى إِخْوَانِكَ فِي الدُّنْيَا خُلِقْتُ مِنْهُ لِأَبْشُرَكَ وَأَوْنسَ وَحُشْتَكَ»<sup>(٣)</sup> فالمثال مخلوق من السرور وهو راجع إلى الملكة الصالحة التي كسبها المؤمن في دنياه، والدنيا سوق قد ربح فيه قوم وخسر فيه آخرون. وكم لحديث السرور من نظير. وسبأتي تمام الكلام في ذلك في العيون ٦٢ و ٦٣ و ٦٤.

والتناسخ الملكوتي بمعناه الثاني أي التناسخ الملكوتي السرياني، ايضاً حكم محكم

١. النجم. ٤٠ - ٤١.

٢. البقرة: ٢٨٧.

٣. الكافي، المغرب، ج ٢، ص ١٥٣.

في الدين الآلهي وان الدين عند الله الاسلام. وقد نطق بالحق وصدق من قال: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم رأسخ».

وأما التناسخ الملكي أي التناسخ الباطل فمعناه أن النفس بعد انقطاعها عن بدنه العنصري الخاص به تصير نفساً للشخص الآخر سواء كان ذلك الشخص الآخر فرداً من إنسان فسموه تناسخاً، أو فرداً من حيوانات عجم فسموه تناسخاً، أو فرداً من شجر وغيره من النباتات فسموه تناسخاً، أو فرداً من جمادات معدنية فسموه تناسخاً. وبطلان التناسخ بهذا المعنى بحيث يصير النفس بعد انقطاعها عن بدنها العنصري نفساً لفرد عنصري آخر ويصير ذلك الفرد بدنأً له، قريب من البديهييات لأن ذلك في الحقيقة رجوع الشيء بعد الفعلية إلى القوة وهو من المحتنعات بالضرورة. على أن أرباب العقول أقاموا حُججاً كثيرة على إبطاله. والباب الثامن من نفس الأسفار في إبطال تناسخ النفوس والأرواح بأقسامه، يراهين قاطعة لا مزيد عليها.

وانما الكلام في القائل بالتناسخ بهذا المعنى، ولم يعرف من الذي كان يعتقد؟ وفي جريدة المقتطف: «ويعتقد الهنود بالتناسخ وعندهم أن النفس لا تتطهر من آثامها إلا به ولا يستثنى منه إلا الآلهة العلويون ولذلك فكل هندي يتوق دائماً إلى أن يرتقي في تناسخه حتى يبلغ درجة الآلهية ويعتو منه. وعندهم أن السعادة العظمى والأخيرة هي العود إلى جوهر برهم، وأن نفوس الأبرار ترتقي في درجات السعادة كلما تناسخت إلى أن تبلغ حدها عندما يمتزج جوهرها بجوهره. ونفوس الأشرار تتحط في دركات العقاب كلما تناسخت حتى تظهر في صورة الجهاد أو النبات أو الحيوان أو يحكم عليها بالعقاب إلى زمان اضمحلال كل الأشياء»<sup>(١)</sup>.

ولكن حدسي في ذلك - وهو حدس نوري ناقد - أن أعظم الحكماء الآلهيين نطقوا بالتكامل الهرزخي ولا بد فيه من تعلق النفس بمادة، وكذا نطقوا بتجسيم الأعمال وحشر الإنسان بصور ملكاته أي أبدانه الأخروية الناشئة من ملكاته المستجبة فيه فسموها تناسخاً؛ ومن جاء بعدهم من المتقشفين الظاهريين حيث لم يدركوا مرادهم نسبوهم إلى القول بذلك الوجه من التناسخ الباطل الذي حسبوه بسوء فهمهم من كلامهم. ثم لما رأى هؤلاء المتقشفون كلمات أهل الوحي والعصمة في تعلق النفوس بالأبدان الأخروية ولم

١. الجزء الأول من السنة التاسعة، ت ١، أكتوبر، ١٨٨٤، ص ١٣٩.

يفهموا سرّ كلامهم عليهم السلام بأن تلك الأبدان الأخروية هي صور ملكاتهم المنشأة من صقع النفس وليست مباينة عنها، خصّصوا الدليل العقلي بأن التناسخ في هذه النشأة العنصرية باطل، وفي الآخرة حق صحيح.

وأما من جاء بعد هؤلاء الأعاظم من المحققين الفائزين بمنقبي البرهان والعرفان فهدوا إلى سرّ ما نطق به سفراء الحق وأئمة الخلق عليهم السلام ففصلوا التناسخ بالملكوتي والملكي فحكموا بصدق الملكوتي وأذعنوا به واعتقدوه، وأبطلوا الملكي مطلقاً سواء كان في هذه النشأة أو في النشأة الأخرى فرفضوه. وسيأتي في العين التالية القول في التكامل البرزخي للنفوس الإنسانية فارتقب.

ثم إن للعلامة القيصري بحثاً مفيداً في المقام أفاده في شرحه على آخر الفصل الشيشي من فصوص الحكم للشيخ العارف العربي، ولنا ولغيرنا أيضاً في بيان ما أفاده بعض اشارات، نأتي بها جميعاً تكميلاً للفائدة ومزيداً للاستبصار وهي ما يلي:

وما جاء في كلام الأولياء مما يشبه التناسخ أنها هو بحكم أحدية الحقيقة وسريانها في صور مختلفة كسريان المعنى الكلّي في صور جزئياته، وظهور هوية الحق في مظاهر أسمائه وصفاته لذلك نفوا التناسخ حين صدر منهم مثل هذا الكلام، كما قال الشيخ العارف المحقق ابن الفارض - قدس الله روحه -:

«فمن قائل بالنسخ فالمسخ لا تق به أبرأ وكن علماً يراه بعزلة»  
وللروح من أول تنزلاته إلى الموطن الدنياوي صور كثيرة بحسب المواطن التي يعبر عليها في النزول، وصور برزخية على حسب هيئاتها الروحانية، وصور جنانية وصور جهنمية تطلبها الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة تظهر فيها عند الرجوع، وإشاراتهم كلها راجعة إليها لا إلى الأبدان العنصرية لعدم انحصار العوالم. وإيضاً ليس قوة هذا الظهور بعد الانتقال إلى الغيب إلاّ للكمّل المسرّحين في العوالم لا للمقيدين في البرازخ والمحجوبين فيها كما قال - تعالى - حاكياً عنهم: «وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»<sup>(١)</sup> وقال: «وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ»<sup>(٢)</sup> وقالوا ربّنا أبصرنا وسَمِعنا فَأَرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ»<sup>(٣)</sup> وقال: «انظرونا نَقْبَسَ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ أَرْجِعُوا

١. الأنعام: ٢٧.

٢. الأنعام: ٢٩.

٣. السجدة: ١٣.



وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ الْآيَةُ<sup>(١)</sup>. وكما أنهم عند كونهم في الشهادة لا يمنعون من الدخول في عالم الغيب كذلك عند كونهم في الغيب لا يمنعون من الظهور في الشهادة إذا طلبوا من الحق بلسان استعدادهم ذلك لتكميل الناقصين. وبقدر خلاصهم من التقييد والتعشيق بالبرازخ الظلمانية يرتفع التغاير بينهم وبين الروح الأول ويحصل لهم السراية في المظاهر. ويعلم ما أشرنا إليه من يعلم سرّ دخول النبي في جهنم لإخراج أمته مراراً، ودخول باقي الانبياء والأولياء كذلك كما دل عليه حديث الشفاعة وغيره من الأحاديث الصحيحة. ومن أمعن النظر فيما قرر يظهر له الفرق بينه وبين التناسخ إذ بينهما فوارق كثيرة يؤدي ذكرها إلى الإسهاب وإلله الهادي واليه المآب<sup>(٢)</sup>.

أقول: قوله: «وما جاء في كلام الأولياء الخ» ناظر إلى التناسخ الملكوتي السرياني. وقوله لذلك نفوا التناسخ، أي لقولهم بسريان الحقيقة الذي يشبه التناسخ وموهم للتناسخ، ينفي القوم من العرقاء التناسخ حين صدر منهم مثل هذا الكلام الذي يشبه التناسخ. وقال العارف الشبستري في گلشن راز في بيان هذا المعنى القويم ونفي التوهم بالتناسخ للمشابهة: «تناسخ نیست این کز روی معنی ظهور ایستست در عین تجلی» قوله: وايضاً ليس قوة هذا الظهور الخ - هذا ايضاً دليل على أنهم ليسوا قائلين بالتناسخ لأن القائلين بالتناسخ قالوا «إن النفوس الناقصة تناسخ»، والعرقاء قالوا: «إن النفوس الكاملة تظهر بعد الانتقال فهذا الظهور ليس بالتناسخ».

قوله: «كذلك عند كونهم في الغيب لا يمنعون من الظهور في الشهادة»؛ قد تقدم في العين الخمسين ذكر روايات في ذلك ناطقة بأن المؤمن بعد انقطاعه عن هذه النشأة يزور أهله ففي رواية يزور على قدر منزلته، وفي أخرى على قدر فضائلهم، وفي أخرى على قدر عمله. ثم قال استاذنا العلامة الشيخ محمد حسين الفاضل التوفي - قدس الله روحه وجزاه عنا خير جزاء المعلمين - ان القيصري ناظر في كلامه هذا إلى الرجعة التي هي من اعتقادات الإمامية انار الله برهانهم، وكان يقول الرجعة أنها هي بهذا المعنى الصحيح. ثم لا يخفى عليك أن الكلام القيصري «كما أنهم عند كونهم في الشهادة لا يمنعون من الدخول في عالم الغيب كذلك عند كونهم في الغيب لا يمنعون من الظهور في الشهادة» نشأناً من الشأن.

١. الحديد: ١٤.

٢. شرح القيصري، ط ١ (الحجري)، ص ١٢٥ - ١٢٦.

قوله: «ويعلم ما أنسرنا إليه من يعلم سر دخول النبي في جهنم - الخ». قد علم وجه ظهور الكمل في العوالم فمن هنا يعلم سر دخول الأنبياء في جهنم للشفاعة؛ ولكن ينبغي امعان النظر في ما يراد من جهنم، وقد تقدم البحث عنها في العين الثامنة عشرة. قال سبحانه: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا»<sup>(١)</sup>. وفي الكافي بإسناده عن جابر عن أبي جعفر - عليه السلام قال: «قال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أخبرني الروح الأمين أن الله لا إله إلا غيره إذا وقف الخلائق وجمع الأولين والآخرين أتى بجهنم تقاد بألف زمام أخذ بكل زمام مائة ألف ملك من الغلاظ الشداد - الخبر». والفيض - رضوان الله تعالى عليه - بعد نقله في الوافي قال في بيانه موافقاً لما حققه وبرهنه استأذنه صاحب الأسفار ما هذا لفظه: «جهنم عبارة عن باطن هذه النشأة إذا ظهرت في النشأة الأخرى وبرزت. وإنما تقاد بألف زمام لأنها عالم التضاد فلا يجتمع أجزائها إلا بأزمة التسخير بأيدي ملائكة غلاظ شداد - إلى آخر ما أفاد»<sup>(٢)</sup>.

ونكتفي في تفسير الآية بما في تفسير بيان السعادة للجنة بذي - رحمة الله تعالى عليه - قال: «اعلم أن دركات الجحيم واقعة في الآخرة، ولا يدخلها إلا من خرج عن الدنيا وعن عقاب البرزخ ووصل إلى الأعراف وبقي عليه فعلية مناسبة للنار. وأما قبل ذلك فلا يدخل أحد النار وكانت ابواب الجحيم مغلقة ولذلك يقال حينئذ أدخلوا أبواب جهنم، وقال تعالى: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا»<sup>(٣)</sup>، فترتب فتح الأبواب على مجيء أهلها لأنها كانت مغلقة قبل المجيء. وأهل الجنة بعد انوصول إلى الأعراف لا يبقى عليهم إلا فعلية مناسبة للجنة فلا يدخلون النار. لكن نقول: الدنيا أنموذجة من الجحيم، والأخلاق الذميمة، والأوصاف الرديئة كلها أنموذجة منها. ومشتهيات النفس والآلام والأسقام من فوران الجحيم، والبرزخ بوجه هو جحيم الدنيا، كما أنه بوجه هو جنة الدنيا، والواردون على الأعراف كلهم واردون على الجحيم بمعنى أنهم مشاهدون لها. وكل الناس مؤمنهم وكافرهم لا بد لهم من العبور على الدنيا والإتصاف بمشتهياتها، والعبور عن الرذائل والأوصاف الرديئة ومشتهيات النفس، وقلما ينفك الإنسان عن علة ما أو ألم ما. ولا بد لكل

١. مرقم: ٧٢ - ٧٣.

٢. الوافي تفيض، ط الرحلي، ج ١٣، ص ١٠٥.

٣. الزمر: ٧١.

من العبور على البرزخ اختياراً أو إضطراراً، لكن العبور يتفاوت بتفاوت الأشخاص والأحوال؛ والكل واردون على الأعراف و واردون على جحيم الآخرة بمعنى أنهم مشاهدون لها. إذا عرفت ذلك عرفت وجه الجمع بين الأخبار المتخالفة الواردة في هذا الباب. وعرفت أن المراد بالنسخ فيما ورد أن هذه الآية منسوخة بآية «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ»<sup>(١)</sup>. هو النسخ الجزئي الذي يكون بحسب الأشخاص والأحوال لا النسخ الكلي فإن هذا الورد من لوازم وجود الإنسان وكيفية خلقه ولذلك قال - تعالى - بعد الإخبار به كان ذلك على ربك حتماً مقضياً مؤكداً بتأكيدات. لكن قد يعرض الإنسان جذبة من جذبات الرحمن لا تبقى عليه أثراً من الدنيا ونيرانها، ولا من البرزخ وعقباتها، ولا من الأعراف ومشاهداتها، فكان الورد المحتوم منسوخاً ومرتفعاً في حقه. وما ورد أن النار تقول للمؤمن يوم القيامة: «جُزْ يَا مُؤْمِنٌ فَقَدْ أَطْفَأَ نَارَكَ لَهِيَ كَانَ إِنْشَارَةٌ إِلَى الدُّنْيَا وَمَشْتَهَاتِ النَّفْسِ، أَوِ الْأَخْلَاقِ الرَّذِيلَةِ، أَوِ الْبِرَازِخِ». وكذلك قول المعصوم: «جُزْنَاهَا وَهِيَ خَامِدَةٌ؛ نُمَّ نَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا»<sup>(٢)</sup>.

تأيد نوري: شبيه حُذِسنَا في أمر التناسخ هو أن القدماء من علماء الهند قالوا: «إِنَّ الْأَرْضَ تَرَسٌ مَقَرَّرٌ عَلَى فِيلَةٍ، وَالْفِيلَةُ رُكْبَانٌ عَلَى غِيلِمٍ عَظِيمٍ الْجَنَّةِ، فَأَهْلُ الظَّاهِرِ حَيْثُ لَمْ يَصْلُوا إِلَى فِهِمْ مَرَادِهِمْ حَمَلُوا كَلَامَهُمْ هَذَا عَلَى ظَاهِرِهِ بِأَنَّ الْأَرْضَ مَحْمُولَةٌ حَقِيقَةً عَلَى ظَهْرِ فِيلَةٍ وَالْفِيلَةُ رُكْبَانٌ عَلَى ظَهْرِ سَلْحَفَاتٍ، وَلَمْ يَدْرُوا أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْفِيلَةِ الْجِبَالِ، وَقَرَّارِ الْأَرْضِ عَلَى الْفِيلَةِ أَنَّ الْجِبَالَ أَوْتَادٌ لِلْأَرْضِ وَائِلَهُ سُبْحَانَهُ وَتَدْبِيرُهَا مِيدَانُ الْأَرْضِ، وَحَيْثُ إِنَّ الْغِيلِمَ تَعِيشُ فِي الْمَاءِ، وَالْأَرْضُ فِي الْمَاءِ لِأَنَّ الْمَاءَ مُحِيطٌ بِهَا تَقْرِيباً شَبَّهُوا الْأَرْضَ لِنَتَقِيبَتِهَا مِنَ الْمَاءِ بِالْغِيلِمِ». قال العلامة البيروني في المقالة الخامسة من القانون المسعودي ما هذا لفظه: «وَالْهِنْدُ سَمَوَاتٌ بِرَّ الْأَرْضِ بَلَّغَتْهُمْ سَلْحَفَاتٌ مِنْ أَجْلِ احْتَاظَةِ الْمَاءِ بِحَوَاشِيهِ، وَبِرُوزِهِ مُقْبِياً مِنْهُ»<sup>(٣)</sup>. وتفصيل ذلك يطلب في الدرس السادس عشر من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة<sup>(٤)</sup> وكم لنا في المقام من التأييدات العلمية الأخرى، ينجر ورودها إلى الإسهاب والخروج عن موضوع الكتاب.

١. الانبياء: ١٠١. ٢. مريم: ٧٢. ٣. القانون المسعودي، المقالة الخامسة، ط (حيدرآباد الدكن)، ج ٢، ص ٥٣٧. ٤. دروس معرفة الوقت والقبلة، ط ١ (قم)، ص ٩١ - ١٠٠.



## عين في التكامل البرزخي (٥٥)

نه - ومن تلك العيون السائلة، البحث عن تكامل النفوس بعد انقطاعها عن هذه النشأة في برازخها.

ورود هذا البحث في الصحف العقلية أنها كان من قبل الشرائع الإلهية وإلا فالعقل وحده لا يحكم بذلك وبعدما نطق الشرع به تصدى العقل لأقامة البرهان عليه وتعرض بوجودان السبيل الى دليله. فالتكامل البرزخي صار من اغمض المسائل العقلية لان الاستكمال لا يتحقق إلا بالحركة والاستعداد والخروج من القوة الى الفعل وبعد انقطاع النفس عن نشأة الحركة كيف يتصور فيها الاستكمال وغاية ما تيسر لنا من الفحص والبحث عن ذلك هي ما حررناها في النكتة السابعة والثلاثين وستائة من ألف نكتة ونكتة فراجع اليها، وليس لنا مزيد تحقيق وراء ما فيها حتى نذكره ههنا. ولا يبعد أن يكون ذلك التحقيق في التكامل البرزخي هو معنى من معاني الرجعة ايضاً فتبصر. وعندنا أن البحث عن التناسخ أنها تنشأ من التكامل البرزخي كما اومأنا اليه في العين الناطقة في التناسخ. واعلم أن من أحق مسائل النفس وأجدرها، مسألة تكامل النفوس بعد ارتحالها عن هذه النشأة، وانقطاعها عن هذا البدن الطبيعي العنصري. والأوجب أن يعقد له فصل في كتاب النفس. وهذا السفر القيم قد افتح به وتصدى للبحث عنه وخصص هذه العين بذلك.

والحق المحقق عندنا أن أعظم الحكماء الإلهية لما حاولوا بيان تكامل النفوس في البرزخ، والتكامل لا يكون بلا مادة، قالوا بتعلق النفوس بالمادة تعلقاً لا تصير به نفساً لها ولا هي بدناً لها! والتعلق على أنحاء شتى وليس كل تعلق النفس بالجسم هو تعلق النفس بالبدن فسموه تناسخاً. ثم هذه المسألة الدقيقة اللطيفة بما تناولتها الأفكار وأمالوها عن منهجه فقالوا فيها ما قالوا، حتى أن صاحب الأسفار تمسك آخر الأمر بالتناسخ الحق والتناسخ

الباطل فسمى الأول بالتناسخ الملكوتي، والثاني بالتناسخ الملكي.

تبصرة: كما أن مسألة التكامل البرزخي من المسائل العويصة في الحكمة الإلهية، كذلك مسألة تجدد الأحوال والأفعال لأهل الجنة والنار مع أن الآخرة دار الصور الصرفة ولا مادة ولا قوة هناك كما سيأتي عنوانها والبحث عنها في العين الثالثة والستين - إنشاء الله تعالى -.

تبصرة أخرى: قال الشيخ العارف محيي الدين العربي في آخر الفصل الإسماعيلي من فصوص الحكم: «التناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرات الإلهية تطلب التناء المحمود بالذات فيبني عليه بصدق الوعد لا بصدق الوعيد؛ بل بالتجاوز فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله، ولم يقل وعبده بل قال: ويتجاوز عن سيئاتهم».

وكذا قال في آخر الفصل اليونسي منه أما أهل النار فمثالهم إلى النعيم لكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها وهذا نعيمهم. فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين القي في النار الخ.

اقول: وقد نقل ما في الفصين المذكورين من كلام محيي الدين، الشيخ البهائي في المجلد الرابع من كتكوله<sup>١</sup> واكتفى بمجرد النقل. ولكن لنا في بيان كلامه تحقيقات أنيقة في شرحنا على فصوص الحكم بالفارسية ونأتي بنبرة من زبدتها ههنا فنقول:

قد روى ثقة الاسلام الكليني في باب إدخال السرور على المؤمنين من كتاب الايمان والكفر من اصول الكافي بإسناده إلى عبيد الله بن الوليد الوصافي قال: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ فِي مَا نَاجَى اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِهِ عَبْدَهُ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: إِنَّ لِي عِبَاداً أُبِيحُهُمْ جَنَّتِي وَأَحْكُمُهُمْ فِيهَا، قَالَ: يَا رَبُّ وَمَنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ تُبِيحُهُمْ جَنَّتِكَ وَتُحْكُمُهُمْ فِيهَا؟ قَالَ: مَنْ أَدْخَلَ عَلَى مُؤْمِنٍ سُرُوراً، ثُمَّ قَالَ: إِنْ مُؤْمِنًا كَانَ فِي مَمْلَكَةِ جَبَّارٍ فَوَلَعَ بِهِ فَهَرَبَ مِنْهُ إِلَى دَارِ الشَّرِّ، فَزَلَّ بِرَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الشَّرِّ فَأُظْلِمَ وَارْفَقَهُ وَأَضَافَهُ فَلَمَّا خَضِرَهُ الْمَوْتُ أَوْحَى اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - إِلَيْهِ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَوْ كَانَ لَكَ فِي جَنَّتِي مَسْكَنٌ لَأَسْكَنْتُكَ فِيهَا وَلَكِنَّا مُحَرَّمَةٌ عَلَى مَنْ مَاتَ بِي مُشْرِكاً وَلَكِنْ يَا نَارُ هَيْدِيهِ وَلَا تَوْذِيهِ، وَيُؤْتِي

١. الكسكون للبهائي، ط ١٦ (بران)، ج ٢، ص ٤٠٦.

بِرِزْقِهِ طَرَفِي النَّهَارِ قُلْتُ: مِنَ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: مِنْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ»<sup>(١)</sup>.

فهذا الحديث الشريف يشير إلى أن الخلود في النار لا ينافي نفي العذاب وعدم الإيذاء، فالرجل المشرك ليس له في الجنة مسكن وهو في النار فيقال للنار هيديه ولا تؤذيه ويؤتى برزقه طرفي النهار من حيث شاء الله. وطرفا النهار ناظر إلى قوله - سبحانه -: «وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا»<sup>(٢)</sup> فصاحب القصص قال على هذا المتوال في الموضع الثاني المذكور: «أَمَّا أَهْلُ النَّارِ فَمَنَّا لَهُمْ إِلَى النِّعَمِ لَكِنْ فِي النَّارِ».

ثم عليك بالتأمل فيما نتلوها عليك: في التفسير الملقب بمجمع البيان للطبرسي سورة الفاتحة في فضل (بسم الله الرحمن الرحيم): «روى عن ابن مسعود قال: من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم) فإنها تسعة عشر حرفاً ليجعل الله كل حرف منها جنة من واحد منهم.

وكذا في الدر المنثور للسيوطي: «أخرج وكيع و الثعلبي عن ابن مسعود من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم) ليجعل الله بكل حرف منها جنة من كل واحد.

وفي آخر العلق من القرآن الكريم: «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ»<sup>(٣)</sup>. والزبانية مذكورة في هذا الموضوع من القرآن فقط. والتسعة عشر في سورة المدثر، قوله - سبحانه -: «سَأَصْلِيهِ سَقَرٌ وَمَا أُغْرِقَ بِسَقَرٍ وَلَا تَنْزِيلٍ لَهَا سَاقِطَةٌ عَلَيْهِمْ غَمَمَاتٌ تَبْصُرُهُمْ رَبُّهُمْ أَوْتُوا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةٌ وَمَا جَعَلْنَا عَدَتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا»<sup>(٤)</sup>. وفي القرآن لم يكن تسعة عشر أخرى في سورة أخرى.

وكان ذيل الحديث المنقول: من المجمع قوله: «ليجعل الله كل حرف منها جنة من واحد منهم» وظاهر العبارة يقتضي أن يقال جنة من واحد منها لأن ضميرهم لذوي العقول. وفي القرآن الكريم: «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» فتدبر.

١. الكافي، الحديث الثالث، المغرب، ج ٢، ص ١٥١.

٢. مريم: ٦٣.

٣. العلق: ١٨.

٤. المدثر: ٢٦.

ثم قال سبحانه: «وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً» ففي نحو قوله - تعالى - شأنه :- «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»<sup>(١)</sup> لا يدل خلود صحبة النار على خلود العذاب.

ثم قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»<sup>(٢)</sup> وقال - عز شأنه - : «كُلَّمَا أَلْقِي فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ»<sup>(٣)</sup> فالزبانية هم الملائكة الذين عبر عنهم بأصحاب النار والخزنة أيضاً، كما قال الوصي - عليه السلام - : «إِنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا»<sup>(٤)</sup>؛ وقال أيضاً: «كِتَابُ اللَّهِ يَنْطِقُ بِبَعْضِهِ بِبَعْضٍ وَشَهِدَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٥)</sup>.

وفي خزائن التراقي: «البسملة تسعة عشر حرفاً وقلها كلمة في القرآن تخلو من واحدة منها، وربما تحصل النجاة من شرور القوى التسعة عشر التي في البدن أعني الحواس العشرة الظاهرة والباطنة والقوى الشهوية والغضبية والسبع الطبيعية التي هي منبع الشرور؛ ولهذا جعل الله - سبحانه - خزنة النار تسعة عشر بازاء تلك القوى فقال عليها تسعة عشر»<sup>(٦)</sup> وبالجملية الخلود في النار لا ينافي عدم الخلود في العذاب.

بقي في المقام آيات تدل على خلود العذاب نحو قوله - تعالى - «ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ»<sup>(٧)</sup>. «أَنَا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»<sup>(٨)</sup>. وكان قول الامام أبي جعفر - عليه السلام - في حديث الكافي: «ولكن يا نار هيديه ولا تؤذيه» وهيديه أي خوفي وأفرعيه، والتخويف والإفزع نوع من العذاب وإن لم يكن بايذاء؛ وايذاء النار أمر آخر؛ كما أنك تخوف ولدك بالنار ولا تؤذيه بها.

١. يونس : ٢٨.

٢. التحريم : ٨.

٣. الملك : ٩.

٤. الخطبة ١٨ من النهج.

٥. الخطبة ١٣٦ من النهج.

٦. خزائن التراقي بتصحيحنا وتعليقنا ص ٣٧٥.

٧. يونس : ٥٣.

٨. السجدة : ١٥.



وينبغي في البحث عن التكامل والخلود التوجه إلى أصول: منها أن التكامل لا يتحقق بلا مادة وقد قال - عز من قائل -: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»<sup>(١)</sup> وقال - تعالى شأنه -: «فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»<sup>(٢)</sup>؛ ومنها أن الانسان ابدئي؛ ومنها أن الجزاء نفس العمل؛ ومنها أن العلم والعمل جوهران والانسان ليس إلا علمه وعمله بحكم اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وكذلك اتحاد العمل والعامل والمعمول.

تكملة: ينبغي أن نهدي اليك طائفة من ايباضات حول البحث عن التكامل والخلود، بما نتلوها عليك وهي ما يلي:

الف - في شرح القيصري على القصّ الشعبي من فصوص الحكم، في بيان الترقّي بعد الموت: «وهذا الترقّي ليس مخصوصاً بطائفة دون طائفة لأن العارفين ببعض التجليات يحصل لهم البعض الآخر فيحصل لهم الترقّي. وكذلك المحجوبون من المؤمنين والمشرّكين والكافرين فإن انكشف الغطاء عنهم ترقّوا. وظهور احكام اعمالهم ترقّوا. وشهود انواع التجليات وان لم يعرفوا حقيقتها ترقّوا. وحصولهم في البرازخ الجهنميّة والجناتيّة أيضاً ترقّوا لوصولهم فيها الى كما لهم الذاتي. وارتفاع العذاب عنهم بعد انتقام المنتقم منهم ترقّوا. وشفاعة الشافعين لهم ترقّوا. فقلوه: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا»<sup>(٣)</sup> إنها هو العمى عن معرفة الحق لا غير لأن الحق متجلّ دائماً وهو اعمى عنه، فاذا انكشف الغطاء ارتفع العصا بالنسبة الى دار الآخرة ونعيمها وجحيمها والاحوال التي فيها لا مطلقاً، لكن لا يرتفع العما بالنسبة الى معرفة الحق.

وقوله - عليه السلام -: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ» لا يدل على عدم الترقّي لانه ليس بالعمل؛ بل بفضل الله ورحمته، والعمل ايضاً مستند اليه. وإن سلّم ذلك فهو يدل على ان الأشياء التي يتوقف حصولها بالأعمال، لا تحصل له إلا بالعمل، وما لا يتوقف عليها بما سبقت له العناية الازلية على حصوله بلا عمل. والاطلاع باحوال غيره من السعداء والأشقياء ايضاً من مراتب الترقّي، والله اعلم بالحقائق<sup>(٤)</sup>.

١. هود: ١١٥.

٢. الفرقان: ٧١.

٣. الإسراء: ٧٢.

٤. شرح القيصري ط (الحجري، ايران) ص ٢٨٤.

ب - آخر القصص اليهودي من فصوص الحكم وشرح القيصري و الجامي عليه: «وما ثم إلا الاعتقادات فالكل مصيب لأن كلاً منهم يعتقد وجهاً خاصاً من وجوه الحق، وكل مصيب مأجور لأن له من الحق المطلق حظاً ونصيباً، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عند ربه وإن شقى زماناً في الدار الآخرة فإن التسقاة في بعض الأزمنة لا ينافي السعادة المطلقة، فقد مرض وتآلم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق في الحياة الدنيا، فمن عباد الله من يدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا أمر دار جهنم على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم لا يتجاوز إلى أهل الجنة، وذلك النعيم الخاص إما أن يكون بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم آخرأ فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد أي نعيم وجودي مستقل زائد على الراحة والخلاص عن الألم كنعيم أهل الجنان في الجنان، فإن نعيمهم ليس بمجرد خلاصهم عن ألم العذاب بل أمور زائدة عليه. كل هذه الأقسام لمن هو خالد في النار إذ العاصون من المؤمنين خارجون منها. ونعيم أهل النار لا يكون إلا بحسب استعدادات نفوسهم فيتفاوت. وإنما قال نعيم مستقل زائد أي ممتازاً عن نعيم غيرهم، لأنه لا يشبه لنعيم أهل النعيم؛ بل يكون مشابهاً للنجيم ومناسباً لأهله والله أعلم».

ج - ومما يجدي التدبر فيه حول ما أشرنا إليه امران: أحدهما التدبر في الأثر الدال على ما شرع لأصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين يوم القيامة قبل دخول النار والجنة؛ وثانيهما التدبر في قوله - سبحانه - : «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُقُهُمْ ذُلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ»<sup>(١)</sup>. والشيخ العارف محي الدين الطائفي قد أنهى القصص العزيزي من فصوص الحكم إلى تسليك البحث عنها فقال في الاول منها:

شُرِعَ يوم القيامة لأصحاب الفترات، والاطفال الصغار، والمجانين فيحشرهم هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمواخذه بالجريمة، والنواب العملي في اصحاب الجنة. فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم: انا رسول الله اليكم، فيقع عندهم (أي عند

بعضهم) التصديق به، ويقع التكذيب عند بعضهم، ويقول لهم: اقتحموا هذه النار بانفسكم فمن اطاعني نجى ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً. ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عبادته.

وفي شرح القيصري عليه: «أصحاب الفترات وهم أهل زمان ما بعث فيهم نبي مشرع لهم واندرس شريعة من كان قبلهم، والاطفال الذين توفوا قبل البلوغ الذي هو أو ان التكليف وشرطه، والمجانين لعروض مزاج ينافي وجود التكليف معه في الدنيا، أنها كلفوا لاقتضاء الحكم العدل ذلك فان الثواب والعقاب يترتب كل منها على اسباب توصل اليه. والنار التي يأتي نبيهم بها هو النور الإلهي الذي تناسبه النفوس التورانية ازلاً، وكانت نوريتهم مخفية فيهم لعوارض النشأة الدنيوية، فإذا زالت (تلك العوارض) ظهرت التورية فمالت إلى جنسها فدخلوا فيها فنجوا. والنفوس التي كانت ظلماتية تنفروا منها فعصوا أمر نبيهم فحق عليهم القول.

ثم قال الشيخ في الثاني من الأمرين: «وكذلك قوله - تعالى - : يوم يكشف عن ساق» أي عن أمر عظيم من أمور الآخرة «ويدعون إلى السجود» فهذا تكليف وتشريع فيهم، فمنهم من يستطيع، ومنهم من لا يستطيع وهم الذين قال الله تعالى فيهم: «ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون» كما لا يستطيع في الدنيا امثال امر الله بعض العباد كأبي جهل وغيره. فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار والجنة.

وقال الشارح القيصري: «وانما يدعون إلى السجود يوم يكشف عن ساق الأمر الإلهي وإلى الانقياد لله مع عدم إمكان صدوره ممن لم يسجده في الدنيا، ولم ينقد لأمر رب السموات العلى الزاماً لهم وحجة عليهم وتذكيراً لهم أنهم ما قدروا أن يسجدوا في الدنيا كما لم يستطيعون أن يسجدوا في العقبى فلا يستحقون الجنة، ومن سجد في الدنيا وانقاد يسجد في الآخرة وأجاد فاستحق الجنة واخلص من النار وتجي من عذاب المنتقم والقهار».

وفي شرح عبدالغني التابلسي على القصص: «ويدعون أي أهل المحشر كلهم إلى السجود لله تعالى من تلقاء انفسهم، فهذا تكليف وتشريع في حق الجميع في ذلك اليوم، فمنهم من يستطيع السجود لله - تعالى - كما كانوا يسجدون له في الدنيا، ومنهم من لا يستطيع، قيل ان ظهورهم تصير كأنها صحيفة فولاذ. فهذا المذكور هو قدر ما يبقى من

التكليف بأحكام الشرع في القيامة قبل دخول الجنة والنار».

د - قد تقدم نقل كلام صاحب قصوص الحكم من آخر الفصل الإسماعيلي بأن الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد. ثم قال بعد ذلك ما هذا لفظه: «وقد زال الامكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح» وللعلامة القيصري تحقيق في بيانه ينبغي العناية به جداً، والالتفات اليه جزماً في خلود اهل النار وأن مآلهم الى النعيم وهو ما يلي:

قد زال في حق الحق امكان وقوع الوعيد، إذ لا شك أن الحق تعالى وعد بالتجاوز فقال: «وَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ»<sup>(١)</sup> وقال: «إِنَّ اللَّهَ يُغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً»<sup>(٢)</sup>، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»<sup>(٣)</sup> «وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ»<sup>(٤)</sup>، وامثال ذلك؛ ووقوع وعده واجب، وهو التجاوز والعفو والغفران، فزال إمكان وقوع الوعيد لأن وقوع أحد طرفي الممكن لا يمكن إلا بمرجح، وما ثم ما يطلب الوعيد إلا الذنب وهو يرتفع بالتجاوز، فزال سبب وقوع الوعيد، وعدم العلة موجب لعدم المعلول. والوعيد أنها كان للتخويف والإتقاء، والإيصال كل منهم إلى كمالهم، لذلك قال - تعالى - : «وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفاً وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»<sup>(٥)</sup>. وقال بعض اهل الكهان:

«واني اذا واعدته أو وعدته لمخلف ايما دي ومنجز موعدي»  
ولا يشني بالوفاء بالإيعاد بل بالتجاوز عنه، ويشني بالوفاء بالوعد. وحضرة الحق - تعالى - طالب الثناء فوجب اتيانه بما وعده من العفو والمغفرة والتجاوز وانتفى امكان وقوع ما اوعده به.

وانما قال في حق الحق ولم يقل في حق الخلق، لأن زوال الامكان أنها هو بسبب التجاوز والعفو، وهو من طرف الحق لا الخلق.  
فان اختلج في قلبك أن الشرك لا يُغْفَرُ فيجب وقوع ما اوعده فضلاً عن امكانه، فاعلم أن المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلاث، وان كان كل منها مشتملاً

١. الأحقاف: ١٧.

٢. الزمر: ٥٤.

٣. النساء: ٤٩.

٤. الشورى: ٢٦.

٥. الإسراء: ٥٩.

على مراتب كثيرة لا تحصى: وهي الجنة والنار والأعراف الذي بينهما، على ما نطق به الكلام الإلهي. ولكلٍ منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام لأنهم رعاياه، وعمارة ذلك الملك بهم.

والوعد شامل لكل إذ وعده في الحقيقة عبارة عن إيصال كل واحد منا إلى كماله المعين له أولاً. فكما أن الجنة موعود بها، كذلك النار والأعراف موعود بهما. والإيعاد أيضاً شامل لكل فإن أهل الجنة يدخلون الجنة بالجاذب والسائق، قال تعالى: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ»<sup>(١)</sup>، والجاذب المناسبة الجامعة بينهما بواسطة الأنبياء والأولياء، والسائق الرحمن بالإيعاد والإبتلاء بأنواع المصائب والمحن؛ كما أن الجاذب إلى النار المناسبة الجامعة بينها وبين أهلها، والسائق الشيطان. فعين الجحيم موعود لهم لا متوعد بها. والوعيد هو العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم، وتظهر أحكامه في خمس طوائف لا غير، لأن أهل النار: إما مشرك أو كافر أو منافق أو عاص من المؤمنين، وهو ينقسم بالموحد العارف الغير الكامل، والمحجوب. وعند نسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى: «أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا»<sup>(٢)</sup> «وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ»<sup>(٣)</sup> و«لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ»<sup>(٤)</sup> «وَقَالَ أَخْسَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون»<sup>(٥)</sup>. فلما مرّ عليهم السنون والأحقاب واعتادوا بالنيران، ونسوا نعيم الرضوان، «قالوا سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيض»<sup>(٦)</sup>، فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم ورفع عنهم العذاب. مع أن العذاب:

بالنسبة إلى العارف الذي دخل فيها بسبب الأعمال التي تناسبها عذب من وجه، وإن كان عذاباً من وجه آخر (كحكمة الأجر) كما قيل:

«وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل»  
لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه فيصير التعذيب سبباً لشهود الحق وهو أعلى ما يمكن من

١. ن: ٢١.

٢. الكهف: ٣٠.

٣. الزخرف: ٧٨.

٤. البقرة: ١٤٣.

٥. المؤمنون: ١٠٩.

٦. إبراهيم: ٢٢.

النعيم حينئذ في حقه.

وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية ايضاً عذب من وجهه، كما جاء في الحديث أن بعض اهل النار يتلاعبون فيها بالنار، والملاعبة لا ينفك عن التلذذ وأن كان معذباً لعدم وجدانه ما آمن به من جنة الأعمال التي هي الخور والقصور.

وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق، والقرب من النار، وهو المعنى بجهنم ايضاً عذب وان كان في نفس الأمر عذاباً كما يشاهد هناك من يقطع سواعدهم ويرمي انفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة. ولقد شاهدت رجلاً سمرّاً في أصول اصابع احدى يديه خمة مسامير غلظ. كل مسمار مثل غلظ القلم، واجتهد المسمر ليخرجه من يده فما رضى بذلك وكان يفتخر به وبقي على حاله إلى أن أدركه الأجل.

وبالنسبة الى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليأس لإدراكهم الكمال، وعدم امكان وصولهم اليه، لكن لما كان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصاتهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم، وانقلب العذاب عذياً. كما نشاهد من لا يرضى بأمر خسيس أولاً، ثم اذا وقع فيه وابتلى به وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه.

وبالنسبة الى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم المنتقم لكونهم حصروا الحق فيها عبوده، وجعلوا الإله المطلق مقيداً. وأما من حيث إن معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصورة (المعبودية) فما يعبدون إلا الله، فرضى الله عنهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذياً في حقهم.

وبالنسبة إلى الكافرين ايضاً وان كان العذاب عظيماً لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالأثوني الذي يفتخر بما هو فيه. وعظم عذابه بالنسبة إلى من يعرف أن وراء مرتبتهم مرتبة، وأن ما هم فيه عذاب بالنسبة اليها. وأنواع العذاب غير مخلد على اهل من حيث انه عذاب لا تقطاعه بشفاعه الشافعين، وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين كما جاء في الحديث الصحيح. لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم لا تقطاع النار وارتفاع العذاب، وبمقتضى سبقت رحمتي غضبي، فظاهر الآيات التي جاء في حقهم التعذيب كلها حق.

ونحو ما تقدم من الفص الاسماعيلي قال صاحب الفصوص والشارح القيصري في الفص اليونسي ايضاً من أن مآل اهل النار الخالدين فيها إلى النعيم ولكن في النار، وأنه ما

جاء نصّ بخلود العذاب بل جاء الخلود في النار ولا يلزم منه خلود العذاب. وكذلك العارف المحقق عبدالغني النابلسي افاد في آخر الفص الاسماعيلي من شرحه لبّ ما افاده الشارح القيصري وأجاد في التحرير والتقرير.

هـ - إن عذاب المعذب على وفق ملكاته، وكل ملكة رذيلة تصورها بصورة تناسبها على ما يقتضيه قاعدة تجسم الاعمال كالصور التعلية لملكة الحرص، والمودية كصور الحيات والعقارب لملكة الأذية، وهكذا فتلك الملكة لسان حال له يستدعي صورها المناسبة استدعاءً لزومياً طبيعياً للعلاقة الزومية بينها فان النسبة بينها نسبة الفعل إلى الفاعل، لا المقبول إلى القابل، ونسبة الفعل إلى الفاعل بالوجوب وهو تعالى جواد لا يحرم المستحق ولا سيما المستحق التام الاستحقاق اللازم الاعطاء فانه مجيب دعوة المضطرين، وهو عادل يضع الشيء في موضعه، ويعطي كل ذي حق حقه. بل تصوّرت بصورها المناسبة الآن والناس في غطاء عن رؤيتها «إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ»<sup>(١)</sup>. واعتبر ذلك من الذين حرموا عن المقامات العالية التي لأهل العلم والعرفان، والفوا بها هم عليه من الصفات والأفعال الدنية الدنيوية ذوات غايات دائرة وهمية، وكان ديدنهم حمل حطب نيرانهم، وانسوا بمتاع الحياة الدنيا ليس عصارته إلا الكد والتعب أثناء الليل وأطراف النهار، لو اردت تخلصهم من تلك المهاوي والمتاعب التي تُجلى لهم بصورة المعالي والدعة إلى تلك المقامات العالية، وتكليفهم بالفقر الذي هو عين السلطنة الأبدية، وتنبيههم على مراتب انفسهم السنية لم تكذب تجدهم راغبين، بل وجدتهم عما اردت بهم معرضين، وإلى الله في جمع شملهم مستغيثين، وبالسنتهم الحالية مستصرخين وان كانوا بالسنتهم المقالية لك مصدّقين، أو لترك الدنيا إلى الله مبتهلين، فلا جرم لا يدرك عدالتك ان تخلصهم، بل تخليهم وتدنسهم فان عادة الناس أن يطلبوا شيئاً ولكن لا يتحملون لوازمه، ولو كانوا يشعرون بلوازمه لم يطلبوه. فهذا الطلب لا ينجع لأن انفكاك اللازم عن الملزوم محال. بل لا طلب في الحقيقة مثلاً يطلبون الحق مع كونهم منهمكين في لذاتهم الحسية ممثلي القلب من محبة أموالهم واولادهم. متشبّثين بوجوداتهم المجازية: «وَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قُلُوبَيْنِ فِي جَوْفِهِ»<sup>(٢)</sup>. فإذا لم يطلبوا التخلي من هذه الموانع لم يطلبوا التخلي بالتجلي، فإذا عرفت الشاهد عرفت الغائب، «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا

١. التوبة: ٥٠.

٢. الأحزاب: ٥.

تَذَكُّرُونَ»<sup>(١)</sup> نقلناه من شرح الأسماء للمتأله السبزواري<sup>(٢)</sup>.

اعلم ان درجات الجنة ليست إلا مراتب الأعمال الصالحة والحقائق الايقانية النورية المكسوبة ههنا. والمروي عن امامنا صادق آل محمد - صلوات الله عليهم -: «لَا تَقُولَنَّ الْجَنَّةُ وَاحِدَةً، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: وَمِنْ دُونِهَا جَنَّتَانِ، وَلَا تَقُولَنَّ دَرَجَةٌ وَاحِدَةٌ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: دَرَجَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، إِنَّمَا تَفَاضَلُ الْقَوْمُ بِالْأَعْمَالِ».

فبما تقدم ههنا يعلم دفع مايتوهم من ان اهل الجنة اذا كانوا يتفاوتون في الدرجات، فلا ينقص اذا شاهد من هو اعظم ثواباً حصل له الغم بنقص درجته عنه، فأهل الجنة ايضاً من حيث ان اهل الدرجة النازلة منها يحزنون عما فاتهم من الدرجات العالية منها في عذاب، فلا تكون الجنة دار السلام على الاطلاق.

وجه الدفع أن اهل الجنة كاهل هذه النشأة الدنيوية حيث إنهم القوا بها هم عليه، كان شهوتهم مقصورة على ما حصل لهم، فلا يغتمون بفقد الازيد لعدم اشتهائهم له. ولذلك لا يتمنى النازل في مرتبة نازلة الارتقاء الى مرتبة عالية منها فضلاً من الأعلى والمحقق الطوسي في المسألة السادسة من المقصد السادس من تجريد الاعتقاد ناظر الى ذلك حيث قال: «وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد الخ» فراجع إلى كشف المراد<sup>(٣)</sup> وسائر الشروح عليه.

و - ينبغي الاهتمام التام والتدبر البائع في النيل بما قالوا من أن ما بالذات يزيل ما بالعرض، وكأنهم ناظرون في قولهم هذا الى منطق الوحي المحمدي (ص) من ان الحسنات يذهبن السيئات فتدبر حق التدبر.

ز - قال الشيخ في التعليقات: «الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، فأما في بقائها فلا حاجة اليه، ولعلها إذا فارقت لم تكون كاملة لها تكميلات من دونه إذا لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرط في وجودها»<sup>(٤)</sup>.

وقال في موضع آخر منها: «لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت يكون لها مكملات كما يعتقد بعضهم أن نفوس الكواكب مكملة لها، وأن تلك النفوس

١. الواقعة: ٦٣.

٢. شرح الأسماء، ط ١، ص ١٨١.

٣. كشف المراد بتصحيح المؤلف وحاشيته عليه، ص ٤١١.

٤. التعليقات، ط (مصر)، ص ٨١.



المقارنة مكّملة لها؛ وكذلك لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكّملات»<sup>(١)</sup>.

وكذلك قال في موضع آخر منها: «إذا فارقت النفس البدن ولها الاستعداد لادراك المعقولات فلعّلها تحصل لها من غير حاجة لها الى القوى الجسمية التي فاتته، بل تحصل لها من غير قصد ومن حيث لا تشعر بها كالحال في حصول الأوائل للطفل، والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف.

النفس ما دامت ملابسة للهيولي لا تعرف مجرد ذاتها، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة، ولا شيئاً من احوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع الى خاص ذاتها والتجرد عما يلابسها، وهذا يكون عائقاً لها عن التحقق بذاتها وعن مطالعة شيء من احوالها، فإذا تجردت وزال عنها هذا العوق فحينئذ تعرف ذاتها واحوالها وصفاتها الخاصة بها، وانها تدرك الأشياء بلا آلة بدنية وانها مستغنية عنها، وان ما يتخيل لها الآن من أن لا حقيقة إلا للجسم المحسوس وأن لا وجود لشيء سواه، كُله باطل.

القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاص ادراكاتها، فهي تدرك الأشياء متخيّلة لا معقولة لانجذابها اليها واستيلائها عليها، ولأنها لم تألف العقلية ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيّات فهي تظمن اليها وتثق بها وتتوهم أن لا وجود للعقلية، وانما هي اوهام مرسلّة<sup>(٢)</sup>.

وللشيخ كلمات أخرى في الشفاء والإشارات والمبدء والمعاد حول التكامل البرزخي، نقلناها في النكتة المشار اليها من كتابنا الف نكتة ونكتة في صدر هذه العين، واشرنا الى تحقيقات ائمة حولها لعلها تجديك في البحث عن ذلك التكامل.

اعلم ان جميع ما جاء في الشرع الإلهي في أن ما يفعله الأحياء من الخيرات والمبشرات نيابة عن الأموات عائدة اليهم، دالّ على أن للنفس تكاملاً بعد مفارقتها عن البدن.

ح - يجب معرفة الفرق بين الأمر التكويني وبين الأمر التكليفي، فان الأول أمر بلا واسطة، والثاني امر بالواسطة، والواسطة السفراء الالهية. وما كان بالواسطة فقد تقع المخالفة فيه لذلك آمن بعض الناس بالأنبياء وكفر بعض، ومن آمن أتى بجميع أوامرهم بعضهم

١. المصدر، ص ٨٧.

٢. المصدر، ص ٢٣ - ٢٤.

ولم يأت بعضهم. وما لا واسطة فيه أي الأمر التكويني فلا يمكن المخالفة فيه كقوله تعالى :- «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>(١)</sup> كما قال الشيخ العارف الطائي الحاتمي في آخر الفصص الداودي من فصوص الحكم: «إِنَّ كُلَّ حَكْمٍ يَنْفُذُ الْيَوْمَ فِي الْعَالَمِ فَإِنَّهُ حَكْمُ اللَّهِ وَإِنْ خَالَفَ الْحَكْمَ الْمَقْرَّرَ فِي الظَّاهِرِ الْمُسَمَّى شَرْعًا إِذْ لَا يَنْفُذُ حَكْمُ إِلَّا لِلَّهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ الْوَاقِعَ فِي الْعَالَمِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى حَكْمِ الْمَشِيَةِ الْإِلَهِيَةِ لَا عَلَى حَكْمِ الشَّرْعِ الْمَقْرَّرِ وَإِنْ كَانَ تَقْرِيرُهُ مِنَ الْمَشِيَةِ وَذَلِكَ نَفْذُ تَقْرِيرِهِ خَاصَّةً. وَإِنَّ الْمَشِيَةَ لَيْسَ لَهَا فِيهِ إِلَّا التَّقْرِيرَ لَا الْعَمَلَ بِهَا جَاءَ بِهِ. فَالْمَشِيَةُ سُلْطَانُهَا عَظِيمٌ وَلِهَذَا جَعَلَهَا أَبُو طَالِبٍ عَرْشَ الذَّاتِ، لِأَنَّهَا لِدَاتِهَا تَقْتَضِي الْحَكْمَ فَلَا يَقَعُ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ وَلَا يَرْتَفِعُ خَارِجًا عَنِ الْمَشِيَةِ فَإِنَّ الْأَمْرَ الْإِلَهِيَّ إِذَا خُولِفَ هُنَا بِالْمُسَمَّى مَعْصِيَةٍ فَلَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا بِالْوَاسِطَةِ لَا الْأَمْرَ التَّكْوِينِيَّ. فَمَا خَالَفَ اللَّهُ أَحَدٌ قَطُّ فِي جَمِيعِ مَا يَفْعَلُهُ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ الْمَشِيَةَ فَوَقَعَتِ الْمَخَالَفَةُ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ الْوَاسِطَةَ فَافْهَم»<sup>(٢)</sup>.

ط - التدبر في ما يأتي في العين السابعة والخمسين في المزاج العنصري والروحاني من أن المركب المسوَّى الذي هو البدن المثالي البرزخي لكل من أهل الكمال بحسب درجاته ومناسباته مع الملائكة الأعلى وأرواح السماوات وغيرها فيتنعمون؛ ولكل من أهل النقصان بحسب دركاته ونقائصه فيتعذبون.

١. يس: ٨٢.

٢. شرح القيصري، ط ١، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

## عين في ان النفس لها أن تُخلف في مادة بدنها العنصري صورة تستبقي المادة على طبيعتها (٥٦)

نوم ومن تلك العيون المحيية ان النفس لها أن تُخلف في مادة بدنها العنصري صورة تستبقي المادة على طبيعتها. قال المولى صدر المتألهين في الفصل الثالث من الباب الثاني من كتاب نفس الأسفار: «إن النفس مقومة لموضوعها القريب موحدة اياه بالفعل. وإذا فارقت النفس فسد موضعها القريب، وزالت القوى المتشعبة منها فيه، وصير الموضوع البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل ويضمحل نوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس، او يخلف النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها، وكيفية هذا الاستخلاف لا تخلو عن صعوبة الخ»<sup>(١)</sup>.

وقال المتأله السبزواري في تعليقه عليه: قوله: «أو يخلف النفس فيها صورة» هذا هو الحق ولولا هذه الخليفة لما كان لزيارات اهل القبور وجه ومتى ضعف الاستخلاف هنا قوى الاحياء في الآخرة. وهذا كيفية احياء العظم الرميم والعظم متى اشتدت رميميته قويت حياته على عكس ما يتوهمه العوام والكفرة السائلون بقولهم كيف يحيي العظام وهي رميم». اقول: والحق أن تعلقات النفس بالعوالم وتصرفها فيها وانحاء تطوراتها ونشأتها وسائر احوالها مما يحير العقول والنفس تبلغ الى حدّ تحيط بجميع الحضرات وحينئذ لا يشغله شأن عن شأن ولا بأس أن يفارق البدن ويجري على البدن احكام العيت ويدفن ومع ذلك كله كانت النفس بحيث تُخلف فيه صورة تستبقي المادة على طبيعتها ألا ترى احوالها العجيبة ومنشأتها الغريبة في عالم رؤياها مع كونها منصرفة في البدن ايضاً. وبذلك تنتقل الى سرّ ما نطق به الناطق بالحق والقائل بالصدق: «ذكركم في الذاكرين واسماؤكم في الأسماء واجسادكم في الأجساد وارواحكم في الارواح وانفسكم في

النفوس وآثاركم في الآثار وقبوركم في القبور»، أي الأجساد والقبور بمعناها الدهري وما فوقه.

تبصرة: واقعة اصحاب الكهف - عليهم السلام - هي من الحكم الحكيم المعنون في هذه العين من أن النفس لها أن تُخلف في مادة البدن صورة تستبقي المادة على طبيعتها باذن الله - سبحانه - . قال - عز من قال - : «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً»<sup>١١</sup> الى آخر ما يقصّ سبحانه نبأهم بالحق على رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - في سورة الكهف.

وحكى الشيخ الرئيس في الفصل العاشر من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء في الحركة وما يجري مجريها عن المعلم الأول ارسطو: أن شبيهه ما عرض على أصحاب الكهف قد عرض أيضاً على قوم من المتألهين كانوا قبل اصحاب الكهف<sup>١٢</sup>.

وهذه عبارة الشفاء في المقام، قال:

فاما الذين جعلوا الحركة نفسها زماناً فقالوا: إن الحركة من بين ما نشاهده من الموجودات هي التي تشتمل على شيء ماض وشيء مستقبل وفي طبيعتها أن يكون لها دائماً جزءان بهذه الصفة، وما كان بهذه الصفة فهو الزمان. وقالوا: «نحن أننا نظن أنه كان زماناً إذا أحسنا بحركة حتى أن المريض والمغتم يستطيلان زماناً يقصره المتعادي في البطر لرسوخ الحركات بالمقاساة في ذكر هذين، وانمحانها عن ذكر المتلهي عنها بالبطر والقبطة، ومن لا يشعر بالحركة لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف فانهم لما لم يشعروا بالحركات التي بين أن ابتداء القائم انفسهم للاستراحة بالنوم وأن انتباههم لم يعلموا انهم زادوا على يوم واحد، وقد حكى المعلم الأول ايضاً أن قوماً من المتألهين عرض لهم شبيه بذلك ويدل التاريخ على أنهم كانوا قبل أصحاب الكهف»<sup>١٣</sup>.

ونظير ما حكى الشيخ عن ارسطو في واقعة اصحاب الكهف، هو ما نقله صاحب كتاب غاية الراد في علم الاعداد في اول الباب الاول منه: «من أن فيثاغورس الحكيم كان في

١. الكهف: ٩.

٢. الشفاء، ط ١ (المجري)، ج ١، ص ٧٠.

٣. المصدر، ص ٧٠.

آخر عهد سليمان النبي - عليه السلام -، وهو واضع علم الحساب، وقالوا: إنه تولد من عذراء كما تولد عيسى - عليه السلام - منها، وقد اخبر حكماء زمانه بولادته»<sup>(١)</sup>.

ولكن في ما هو مذكور في الشفاء دغدة لأن القرآن الكريم لم يسم تاريخ عهد اصحاب الكهف - عليهم السلام - بأنهم كانوا في أي عصر ولم يرد قصتهم في العهدين. ولا يبعد أن وقوع تلك الواقعة كان في عهد قديم قبل ارسطو وكان ارسطو قبل ميلاد المسيح - عليه السلام - باكثر من ثلاثمائة سنة وكان قصتهم في يونان متداولة ولما بعث المسيح - عليه السلام - اسندها طائفة النصارى بعد ذلك الى فتية آمنوا به - عليه السلام - فجعل عهد المسيح تاريخ وقوع تلك الواقعة، ثم جعل ما نقله ارسطو قصة أخرى شبيهة بذلك قبله وهو كما ترى.

وبالجملة أن قصة أصحاب الكهف كانت في عهد قديم قبل عهد ارسطو بكثير لا يعلمه إلا الله سبحانه، وأن ما جاء في معظم النقل انها وقعت في الفترة بين الخاتم - صلى الله عليه وآله - وبين المسيح - عليه السلام - فهو مبني على الإسناد المشار اليه. ولست في مقام انكار وقوع امثالها وعدم امكانها عقلاً فانها لو كانت غير ممكنة لما وقعت قط بل الكلام في تعددها بحسب التاريخ والنقل، كيف والعن في صحة أن النفس لها أن تخلف في مادة البدن صورة تستبقي المادة على طبيعتها. ويوافق ما اخترناه أن اليهود اشارت على قريش أن تسأل النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - عنها وتختبر بها صدقه في دعوة النبوة.

والعلامة ابو ریحان البيروني نقل في الآثار الباقية في قصة اصحاب الكهف - عليهم السلام - بعض الوقائع وأتى ببعض الفوائد ينبغي ذكرها في المقام. قال: «القول على ما يستعمله النصارى الملكائية في الشهور السريانية» وبعد مقدمتورد في بيان ما في ايام تشرين الأول الى أن قال: «فتقول: إن في اليوم الخامس من هذا الشهر ذكر أن أصحاب الكهف بمدينة افسس وهو المذكور في القرآن الكريم العزيز. وقد وجه المعتصم مع رسوله إلى ملك الروم من شاهد موضعهم ولمسهم بيده، والخبر معروف وان كان اللامس وهو محمد بن موسى بن شاكر

---

١. عبارة صاحب تحفة المراد بالمفاظه هكذا: «...مدار علوم در دانستن علم حساب است ودر او عجائب بسیار وخراتیب بسیار است، ومنقول است که واضعش فیثاغورس حکیم بوده است وگفته اند که او از دختر بکر بوجود آمد همچو عیسی (ع)، و حکماء آن زمان از ولادت او خبر داده بودند، در آخر زمان سلیمان (ع) بوده: الخ».

يشكك في أنهم هم أم أموات آخر وأمر مموء. وحكى علي بن يحيى المنجم أنه لما قفل من غزاته دخل ذلك الموضع وهو جبل صغير قطر أسفله أقل من الف ذراع وله سرب في وجه الأرض يدخل فيمر في خسف من الأرض مقدار ثلاثمائة خطوة فيخرجك الى رواق في الجبل على أساطين منقورة وفيه عدة بيوت، وذكر أنه رأى هنالك ثلاثة عشر رجلاً وفيهم غلام أمرد عليهم جباب صوف وأكسية صوف وخفاف ونعال، وتناول شعرات في جبهة أحدهم ومدّها فما تبعه منها شيء، والزيادة على السبعة عند المسلمين والثمانية عند النصارى ربما كانت من رهبنة ماتوا هناك فان أجساد الرهبنة خاصّة تبقى طويلاً لأنهم يعذبون أنفسهم حتى تفتى رطوباتهم ولا يبقى بين عظامهم وجلودهم واسطة إلا قليلاً فيخمدون خمود السراج اذا انطفئت مادته وربما يبقون متكئين على عصيهم أحقاباً وذلك أمر مشاهد في دياراتهم.

ومكث هؤلاء الفتية المذكورة في الكهف عند النصارى ثلاثمائة واثنين وسبعين سنة، وعندنا ثلاثمائة سنين شمسية كما ذكر الله تعالى في القرآن في السورة المخصوصة بقصتهم، وأما زيادة التسع سنين فهي ما يلحقها إذا حوّلت قمرية وذلك بالتحقيق تسع سنين وخمسة وسبعون يوماً وست عشرة ساعة وأربعة أخماس ساعة، وأما على ما كانوا يعملون عليه في ذلك الزمان فهو أن الثلاثمائة سنة هي خمسة عشر محزوراً صغرى وخمس عشرة سنة من المحزور السادس عشر وحصتها من شهور اللبس مائة وعشرة أشهر، على أن الترتيبات عمل في بواقي السنين يكون ذلك تسع سنين وشهرين وامثال هذا من الكسور تلغى عند الحكاية<sup>(١)</sup>.

اقول: الغور في قصة اصحاب الكهف على ما في القرآن العزيز العظيم خارج عن موضوع الكتاب. مدينة افسس هي ما يكتب افسوس أيضاً وهي من بلاد تركيا وكانت تركيا سابق الأبايم من الروم. و افسوس تسمى الآن باياصولوك (اياسلوغ). فكان باب الكهف أي قمه نحو الشمال أي نحو القطب الشمالي من الفلك فان من يدخل فيه يرى شعاع الشمس حين طلوعها جانب يمينه وفي الغروب بالعكس أي يرى شعاعها جانب شماله حين ما يدخل الشخص في الكهف.

ثم ما قاله البيروني: «وعندنا ثلاثمائة الخ» في قبائل قول النصارى يفيد أنه لم يجعل

قوله - سبحانه - : «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» محكي قول اهل الكتاب؛ بل الله - تعالى - بين مدة لبثهم في الكهف وهم رقود، والأمر كذلك. ثم التحقيق الذي افاده في تفاوت مقدار السنتين الشمسية والقمرية كلام في غاية الاتقان وكنا في سالف الايام قد حققناه وحررناه في سائر مصنفاتنا من غير اطلاق على ما في الآثار الباقية، منها ما في الدرس الخامس والسبعين من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة<sup>(١)</sup> ونأتي به ههنا لنفاسته ومناسبته للمقام جداً:

إنه - سبحانه - أخبر عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم بقوله: «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سَنَةٍ وَازْدَادُوا تِسْعًا»<sup>(٢)</sup>.

وفي تفسير مجمع البيان للطبرسي: روى أن يهودياً سأل علي بن أبي طالب - عليه السلام - عن مدة لبثهم فأخبر بما في القرآن، فقال: «إِنَّا نَجِدُ فِي كِتَابِنَا ثَلَاثَ مِائَةٍ» فقال - عليه السلام - : «ذَاكَ بِسَنِي الشَّمْسِ وَذَاكَ بِسَنِي الْقَمَرِ».

وقال الفخر الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب: «قال بعضهم: كانت المدة ثلاثمائة سنة من السنين الشمسية، وثلاثمائة وتسع سنين من القمرية، وهذا مشكل لأنه لا يصح بالحساب هذا القول».

واقول: السنة الشمسية الحقيقية على محاسبة الزيج البهادري وهو أدق الزيجات،

هي:

يوم	ع	ق	ن	ث	ب
٣٦٥	٥	٤٨	٤٦	٦	١٠

والسنة القمرية الحقيقية على محاسبة ذلك الزيج الأسعد الأجد أيضاً هي:

يوم	ع	ق	ن	ث	ب	م
٣٥٤	٨	٤٨	٣٦	٣٧	٥٥	١٢

فالتفاوت بينهما:

يوم	ع	ن	ث	ب	م
١٠	٢١	٩	٢٨	١٤	٤٨

١. دروس معرفة الوقت والقبلة، ط ١ (قم)، ص ٥٣٢.

٢. الكهف: ٢٥.

فعلى ذلك:

$$300 \times 10 = 3000$$

يوم

$$300 \times 21 = 6300$$

ساعة

$$6300 \div 24 = 262$$

يوم مع كسر وهو ١٢ ساعة

$$3000 + 262 = 3262$$

مجموع الأيام

$$3262 \div 354 = 9$$

تسع سنين مع كسر وهو ٧٦ يوماً

فالقمرية تزداد على الشمسية في ثلاثمائة سنة؛ بتسع سنين وشهرين وعدة أيام. والحساب يسقطون الكسر في العمل إن لم يكن الكسر مما يعتنى به فلبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعاً. وهذا قول فصل يصحّ بالحساب. وما في المجمع حق بلا ارتياب، وما قاله الفخر ساقط عن صوب الصواب.

ثم إن مما يناسب نقله في المقام كلام جامع العلوم العقلية والنقلية الحكيم الآلي آقا علي المدرس الزنوزي في سبيل الرشاد في اثبات المعاد في بيان الحديث المروي عن الامام الصادق - عليه السلام - «إِنَّ الرُّوحَ مَقِيمَةٌ فِي مَكَانِهَا رُوحُ الْمُحْسِنِ فِي ضِيَاءٍ وَفُشْحَةٍ، وَرُوحُ الْمُسِيءِ فِي ضِيْقٍ وَظُلْمَةٍ، وَالْبَدَنُ يَصِيرُ تُرَاباً كَمَا مِنْهُ خَلِقَ» - إلى قوله - عليه السلام - : «وإن تُرَابَ الرُّوحَانِيْنَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التُّرَابِ، الْحَدِيثُ» حيث قال: «قوله - عليه السلام - بمنزلة الذهب في التراب الخ». وأما المقربون فلا يبلى جسداهم، كما شاهدت ذلك في جسد الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي - رضى الله عنهما - المدفون في ارض ري في سرداب. دخلت السرداب بعد مضي سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسده انطىب الطاهر، فشاهدته كأنسان حي تام الأعضاء بلا نقص وفساد وبلاء، نام مستلقياً.

انتهى ما اردنا من نقل كلام المدرس الزنوزي وكان وفاته ليلة السبت السابعة عشرة من ذي القعدة من سنة سبع و ثلاثمائة بعد الالف من الهجرة (قد فاز فوزاً عظيماً = ١٣٠٧ هـ ق)، وكان وفاة الصدوق سنة احدى وثمانين وثلاثمائة (شفا = ٣٨١ هـ ق) فالفاصلة قريبة من الف سنة وكفى في صدق الواقعة أن مثل آقا علي المدرس نطق بقلمه الشريف انه شاهده برأى العين كأنسان حي الخ. وقد حكى تلك الواقعة الخوانساري في روضات الجنات في شرح احوال الشيخ الصدوق، وهي ما نتلوها عليك بالفاظه، قال:

«ومن جملة كراماته التي قد ظهرت في هذه الأعصار، وبصرت بها عيون جم غفير من أولي الأبصار وأهالي الأمصار، أنه قد ظهر في مرقده الشريف الواقع في رباع مدينة



الري المخروبة ثلعة وانشقاق من طغيان المطر، فلما فتشوها وتتبعوها بقصد اصلاح ذلك الموضع بلغوا الى سردابة فيها مدفنه الشريف، فلما دخلوها وجدوا جثته الشريفة هناك مسجاة عارية غير بادية العورة جسيمة وسيمة، على اظفارها اثر الخضاب، وفي اطرافها اشباه الفتائل من اخياط كفه البالية على وجه التراب. فشاع هذا الخبر في مدينة طهران، الى أن وصل الى سمع الخاقان المبرور السلطان فتحلي شاه قاجار جدوالد ملك زماننا هذا الناصر لدين الله خلد الله ملكه ودولته، وذلك في حدود ثمان وثلاثين بعد المائتين والالف من الهجرة المطهرة تقريباً، وانا اذكر الواقعة ملتفتاً مستريباً فحضر الخاقان المبرور هناك بنفسه المجللة لتشخيص هذه المرحلة، وارسل جماعة من اعيان البلدة وعلماهم الى داخل تلك السردابة، بعدما لم يروا أمناء دولته العلية مصلحة الدولة في دخول الحضرة السلطانية ثمة بنفسه الى أن انتهى الأمر عنده من كثرة من دخل واخبر الى مرحلة عين اليقين، فأمر بسد تلك الثلعة وتجديد عمارة تلك البقعة وتزيين روضته المنورة بأحسن التزيين. واني لاقيت بعض من حضر تلك الواقعة، وكان يحكيها لأعظم اساتيدنا الأقدمين من اعظم رؤساء الدنيا والدين<sup>(١)</sup>».

وكذا ان مما يناسب نقله في المقام ما قال السيد نعمة الله الجزائري التسري في كتابه الانوار النعمانية: «حدثني جماعة من الثقة ان الشاه اسمعيل لما ملك بغداد أتى الى مشهد الحسين - عليه السلام - وسمع من بعض الناس الطعن على الحرّ (الحر بن يزيد الرياحي) ((ع)) أتى الى قبره وأمر بنيشه فنبشوه فراوه نائماً كهيئته لما قتل، ورأوا على رأسه عصاة مشدوداً بها رأسه، فاراد الشاه اسمعيل - نور الله ضريحه - أخذ تلك العصاة، لما نقل في كتب السير والتواريخ أن تلك العصاة هي دستمال الحسين - عليه السلام - شذب به رأس الحرّ لما أصيب في تلك الواقعة ودفن على تلك الهيئة، فلما حلوا تلك العصاة عن رأسه جرى دمه حتى امتلأ منه القبر، فلما سدوا عليه تلك العصاة انقطع الدم، فلما حلوها جرى الدم، وكلما أرادوا أن يعالجوا قطع الدم بغير تلك العصاة لم يمكنه، فتبين لهم حسن حاله، فأمر فبنى على قبره بناء، وعين له خادم يخدم قبره»<sup>(٢)</sup>.

١. روضات الجنات، ط ١ (الحجري)، ص ٥٥٩.

٢. الانوار النعمانية، ط ١ (الرحلي)، ص ٣٣٢.



## عين في المزاج العنصري والروحاني (٥٧)

نزه - ومن تلك العيون النابعة من بطنان عرش التحقيق أن النفس لها مركب آخر غير هذا المركب العنصري من جنس الدار التي ينتقل الانسان اليها، وان شئت قلت أن لها مزاجين عنصريا وروحانياً. والبحث يستدعي نقل طائفة من كلمات مشايخ المعارف الالهية ثم تتبعها بما تيسر لنا من ايماضات ايضاحية حول كلماتهم السامية:

في آخر الفصل السابع من الموقف الثامن من آلهيات الأسفار<sup>(١)</sup>: «هذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة ساقطة إلى نشأة عالية وهو يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية، كما ان كل استكمال في الطبيعة يلزمه حصول امر و زوال امر دونه، فكما أن استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية. فكذلك استكمال الصور الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي.

والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح، الناقلة اياها من نشأة الى نشأة ليست شأنها بالذات نفس الإذابة والتحليل وافناء هذه الرطوبات الى أن يقع الموت، وإلا لم يكن أفاضها - سبحانه - ولم يسلطها على البدن ولا يرضى سبحانه بموت أحد سيما الانسان إلا لأجل حياة أخرى مستأنفة في عالم المعاد، وستعلم أن نفوس الحيوان بل النباتات ايضاً منتقلة الى ذلك العالم؛ بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك المواد بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لأن يبدل مركب النفس ويسوي له مركباً

١. الأسفار، ط ١، ج ٣، ص ١٢٢.

ذلولاً برزخياً مطيعاً للراكب غير جموح لعدم تركبه من الأضداد فيميل تارة الى جانب وأخرى الى جانب آخر. فهذا التبديل في المركب يهيء النفس للخروج والهجرة من هذه الدار. فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة.

فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر او الاتفاق سببه ما ذكرناه. فاذن لا شر. ولا ضرر في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف، ولا أن يكون نوع انزل وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع أغذية للانسان وبذلك يتم لها الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الأنور.

اقول: قوله: «يلزمه حصول امر وزوال امر دونه». يعني حصول امر اعلى بالنسبة الى ما زال كما هو ظاهر.

قوله: «والحرارة الغريزية» اقول: الحرارة الغريزية هي المقابلة للحرارة الغريبة. والحرارة الغريزية تسمى الروح البخاري أيضاً وهي الطف الاجسام ولا جسم الطف منها. وهي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغيرها. وان شئت قلت هي آلة للقوى كلها ولذلك تنسب اليها كدخدائية البدن، والبرودة منافية لها.

قال الشيخ في آخر الفصل السابع من المقالة الثانية عشرة من طبيعيات الشفاء: «الآلة الأولى للنفس هي الحار الغريزي وبها يتم جميع افعالها»<sup>(١)</sup>.

وقال في الفصل الأخير من نفس الشفاء وهو الفصل الثامن من المقالة الخامسة منه في بيان الآلات التي للنفس<sup>(٢)</sup>: «إن القوى النفسانية البدنية مطبتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني. وان ذلك الجسم هو الروح» - الى قوله: «وهذا الجسم نسبته الى لطافة الاخلاط وبخاريتها نسبة الأعضاء الى كثافة الاخلاط. وله مزاج مخصوص ومزاجه يتغير ايضاً بحسب الحاجة الى اختلاف يقع فيه فيصير به حاملاً لقوى مختلفة فانه ليس يصلح المزاج الذي منه يفضى للمزاج الذي معه يشتهي او يحس، ولا المزاج الذي يصلح للروح الباصر هو بعينه الذي يصلح للروح المحرك. ولو كان المزاج واحداً لكانت القوى المستقرة في الروح واحدة

١. الشفاء، ط ١ (الحجري)، ص ٤٥٤.

٢. المصدر، ص ٣٦٥.

وافعالها واحدة. فإذا كانت النفس واحدة فيجب أن يكون لها أول تعلق بالبدن ومن هناك تدبره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسط هذا الروح ويكون أول ما يفعل النفس تفعل العضو الذي بواسطته تبعث قواه في سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح، وإن ذلك العضو أول متكون من الأعضاء وأول معدن لتولد الروح وهذا هو القلب يدل على ذلك ما حققه التشريح المتقن» .

والمعلم الأول أرسطو وأستاذه أفلاطون وغيرهما من اساطين الحكمة يسمون الحرارة الغريزية بالنار الإلهية. وقد حكى الشيخ في حيوان الشفاء عن أرسطو أنه قال: «الحرارة المنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقيسي الناري؛ بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية وتقوم بالمزاج فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع النارية وبسببها صار الروح - يعني الروح البخاري - جسماً إلهياً نسبته من المني والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجردات والروح أفضل الاجسام.» انتهى ملخصاً.

وذهب جالينوس الى ان الحرارة الغريزية هي الحرارة النار العنصرية المستفادة من المزاج. لكن الصواب هو ما ذهب اليه أفلاطون و أرسطو و الشيخ و صدر المتألهين وغيرهم من اعظم الحكماء من الحرارة الغريزية هي النار الإلهية يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى. وتحقيق البحث عن الحرارة الغريزية ونقل الآراء فيها يطلب في الجواهر والاعراض من الأسفار فراجع الى الفصل الثاني من الباب الثاني من القسم الأول في الكيفيات<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ في التعليقات: «غذاء الروح هو النسيم فهي تحيله إلى جوهره وتفتدي به وتخرج ما قد سخن و تستخلف بدله. فأما الرطوبة فهي غذاء مستقرها وهو القلب ولهذا إذا لم يجد متنفساً بطلت، وذلك كالسراج إذا غُمّت ولم تجد متنفساً فانها تطفأ ولا يغنى عنها الدهن<sup>(٢)</sup>».

ولا يخفى عليك أن الروح ألقى غذائها النسيم هي الروح البخاري. ثم الحرارة عرض قائم بالجواهر والروح البخاري جوهر وهو حار غريزي وإطلاق الحرارة الغريزية

١. الأسفار ط ١، ج ٢، ص ٢٣.

٢. التعليقات، ط (مصر)، ص ١٢٧.

عليه على ضرب من التوسع في التعبير.

قول صاحب الأسفار: «ليست شأنها بالذات الخ.» كما هو مذهب الأطباء.

قوله: «لأن يبدل مركب النفس ويسوي له مركباً الخ.» ناظر الى كلام صاحب فصوص الحكم في الفص اليونسي حيث قال: «وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً فليس باعدام كلي وانما هو تفريق فياخذ به اليه وليس المراد الا أن ياخذ الحق اليه واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه اليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل اليها وهي دار البقاء لوجود الاعتدال».

وقال الشارح القيصري في شرحه: «أي لوجود الاعتدال الحقيقي في الابدان المسواة في العالم البرزخي. او لوجود الاعتدال للمزاج الروحاني الحاصل من اجتماع القوى الروحانية بعضها مع بعض ومن الهيئات الحاصلة في النشأة الدنياوية فانه لا يبطل بطلان المزاج الجسماني كما لا يوجب فناء تعين البدن فناء النفس الناطقة.

قال: «وانما قال من جنس الدار التي ينتقل اليها لئلا يلزم القوم بالتناسخ. والمركب المسوي هو البدن المثالي» البرزخي وهو لكل من اهل الكمال بحسب درجاته ومناسباته مع الملائكة والارواح السموات وغيرها فيتغنمون؛ ولكل من اهل النقصان بحسب درجته ونقائصه فيتعذبون الخ»<sup>(١)</sup>.

وقال الشارح المذكور في اول الفص الالياسي: «أعلم أن للقوى الروحانية بحسب الفعل والانفعال واجتماعاتها امتزاجات روحانية يحصل منها هيئة وحدانية ليكون مصدراً للاحكام والآثار الناتجة منها، والصورة الملكية تابعة لها كما ان الصورة الطبيعية تابعة للمزاج الحاصل من العناصر المختلفة والكيفيات المتقابلة والاحكام الظاهرة عليها انما هي بحسب ذلك المزاج»<sup>(٢)</sup>.

قوله: «ولا خير في أن يصير صورة ادون الخ.» في تفسير الفاتحة للصدر القانوني<sup>(٣)</sup>: «ان الغذاء على اختلاف ضروبه وانواعه مظهر صفة البقاء وهو من سدنة الاسم القيوم الخ.» وسيأتي كلام كامل في العين التاسعة والخمسين في سر المعاد الجسماني، ذلك الكلام وما

١. شرح القيصري الفصوص، ط ١، ص ٣٨٥.

٢. المصدر، ص ٤١٢.

٣. تفسير الفاتحة للصدر القانوني، ص ٢٩٦، ط مصر.

في هذه العين من المزاج العنصري والروحاني توأمان يرتضعان من تدي واحدة.  
وبالجملة أن ما في هذه العين هي من المسائل الآلية في الحكمة المتعالية والصحف  
العرفانية. وقد هديت الى أن البدن الأخروي هو الدنيوي بعينه وشخصه والامتياز بينها  
ليس الا بالكمال والنقص. وما أهديناه إليك في المقام فأن في تلفيق بعضها من بعض عوائد  
حكيمية في أطوار الانسان وأبداته بحسب اقتضاء كل نشأة من نشأتها. من جملة تلك  
العوائد الوصول الى وجه التكامل البرزخي للنفوس الانسانية.

ثم ما أشرنا الى أن البدن الاخروي هو الدنيوي بعينه وبشخصه والتفاوت بينها  
بالكمال والنقص فقد جاء في الاربعين للشيخ البهائي بالإسناد الى أبي بصير قال سألت أبا  
عبدالله جعفر بن محمد الصادق - عليه السلام - عن ارواح المؤمنين فقال: «في الجنة على  
صُورِ أبدانهم لو رَأَيْتَهُ لَقُلْتَ فلان». وهو الحديث الاربعون من كتاب الاربعين.

وفي الفردوس الأعلى للعالم الأجل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «معنى المعاد  
الجسماني كما في بعض الأخبار أنك لو رأيت له لقلت هذا هو فلان بعينه»<sup>(١)</sup>. وسيأتي تفصيل  
كلامه في العين التاسعة والخمسين.

وأما المزاج العنصري فالمباحث عنه في كتب الفن غير عزيزة وقد تقدم في العيون  
الماضية مطالب فيه. والفصول الأربعة من الفصل الرابع عشر، الى الثامن عشر من الفن  
السادس من علم الجواهر والأعراض من الأسفار في تحقيق ماهية المزاج وأنيته والسؤالات  
الواردة فيه بما لا مزيد عليه<sup>(٢)</sup>. ويذكر فيها في المزاج ثلاثة مذاهب أصلية: أحدها أنه يحصل  
بامتزاج العناصر وهي باقية في الممتزج بصورها النوعية المحضة إلا أنها قد تصغرت في الغاية  
وثانيها أنه يحصل بامتزاج العناصر ولكنها غير باقية في الممتزج بنحو المحوضة بل تتخلع  
صورها وتلبس صورة واحدة أخرى فتصير هيولي واحدة وصورة واحدة. وثالثها أنه يوجد  
بلا امتزاج منها ولكن الذي يحصل من الامتزاج كما في المواليد فهو على الوجه الذي  
ذهب اليه صاحب المذهب الثاني. والأخير مذهب صاحب الأسفار. والشيخ الرئيس ذهب  
إلى الأول ورد على الثاني وحسبه مذهباً محدثاً مخترعاً كما قال في الفصل السابع من  
مقالة الفن الثالث من طبيعيات الشفاء ما هذا لفظه: «الفصل السابع في إبطال مذهب

١. الفردوس الأعلى، ط ١ (النجف)، ص ٥٠.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ٢٠٢ - ٢٠٩.

محدث في المزاج، لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً عجيباً وقالوا: إن البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تؤدي ذلك بها الى أن تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولي واحد، وصورة واحدة»<sup>(١)</sup>.

وصاحب الأسفار قد صرح برأيه المذكور في المزاج في عدة مواضع منه: منها في الفصل التاسع من الفن السادس من علم الجواهر والأعراض<sup>(٢)</sup> حيث قال: «ان شيئاً من العناصر غير موجود بصرافته في هذه الأنواع الطبيعية الخ». ومنها في الفصول الأربعة المذكورة من ذلك الفن من الجواهر والأعراض ايضاً كما تقدم آنفاً. ومنها في اول الفصل الأول من الباب الرابع من نفس الأسفار حيث قال: «ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر متنازعة بطباعها إلى الانفكاك، والذي يجبرها على الإمتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء أو قلنا انها غير باقية - الخ»<sup>(٣)</sup>.

---

١. النقاء، ط ١، ج ١، ص ٢٠٥.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٢، ص ١٩٤.

٣. المصدر، ط ١، ج ٤، ص ٦.



## عين في ان الخيال في الآخرة يصير عين الحسّ ويتحد به (٥٨)

نح - ومن تلك العيون السيالة أن اللذة الخيالية في الآخرة ترجع إلى الحسية لأن الخيال هنالك يصير عين الحسّ ويتحد به. وهذا المطلب اصل حكيم في المعارف النفسية، اشار اليه ايجازاً صدر المتألهين في الفصل الأول من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار<sup>(١)</sup> وشرحه شرح فصّ تلميذه الفيض في الفصل الاول من الباب السابع عشر من علم اليقين على الاستقصاء<sup>(٢)</sup>. ومآل نظر الشيخ في السابع من تاسعة أهيات الشفاء إلى ذلك أيضاً كما يأتي في العين التاسعة والخمسين في البحت عن المعادين.

ففي الأسفار ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهرى متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية. وقد نفردنا بأثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مرّت.

وأن الصور الخيالية بل الصور الادراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل آخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا - الى قوله: واعلم أن النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقاً غير تخيّل لأنها في الأول تحتاج الى مادة خارجية وشرائط مخصوصة، وفي الثاني لا تفتقر اليها. واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيّل والاحساس اذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجع الى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعله بغيرها وترى بعين

١. الأسفار، ج ٤، ص ١٤٩.

٢. علم اليقين، ط ١، ص ٢٣٠.

الخيال ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئاً واحداً فادراكها للمشتبهات نفس قدرتها عليه واحضارها اياها عندها بل ليس في الجنة الا شهوات النفس ومراداتها كما قال - تعالى - «فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ»<sup>(١)</sup>.

اقول: قد تقدم كلامنا في تجرد القوة الخيالية في العين الثلاثين فما قلنا هناك فلا عائدة الى اعادته ههنا. والصواب الاتيان بطائفة من كلمات الفيض في علم اليقين توضيحاً لما افاده استاذُه المتأله مع اختصار منا، قال - قدس سره -:

اللذة إما عقلية أو خيالية أو حسية. واللذة الخيالية في الآخرة ترجع إلى الحسية لأن الخيال هنالك يصير عين الحس ويتحد به. ولذلك قيل إن اللذة الخيالية لا تكون في الجنة لأنها من قضيات الوهم اذ من شأنه أن يتخيل اشياء على طريق التمني فيلتذ بها النفس، والمنى رأس مال المفاليس والآخرة دار الصدق ودار الحقائق، ولذلك سميت الحاققة لأن فيها حقائق الأمور وليس فيها اباطيل واكاذيب ولا امنية اذ فيها ما تشتهيه الانفس وتلذذ الاعين نقداً وانما التذاذهم بالموجود المشاهد فاللذة في الآخرة تنحصر في قسمين العقلية والحسية فالعقلية كالالتذاذ بالعلوم والمعارف والانس بالله - عز وجل - وبمقربي حضرته وهي أنما تكون للسابقين المقربين في جنات النعيم ثلثة من الاولين وقليل من الآخرين على حسب مراتبهم.

واما اللذة الحسية فكالاتذاذ بالطعام والشراب والنكاح والاصوات الطيبة والنفحات السرخيمة وهي لذة المتوسطين من اصحاب اليمين كما قال الله - عز وجل -: «فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ» - الى قوله: «وثلثة من الآخرين».

وقد يكون انواع منها للسابقين المقربين كما قال الله - عز وجل -: «عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ»<sup>(٢)</sup> - الى قوله: «جِزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»<sup>(٣)</sup>. وهذا يدل على أن ذلك جزاء اعمالهم دون علومهم واعتقاداتهم. ويشبه أن لا يكون لهم كثير التذاذ بها والنفحات بها كما يشعر به قوله - عز وجل -: «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ»<sup>(٤)</sup> لأن قرّة عيونهم انما هي في الجنة العالية.

١. الزخرف: ٧١.

٢. الواقعة: ١٥.

٣. السجدة: ١٧.

٤. الواقعة: ١٧.

وما يحصل هناك من الصور اشدّ الذاذاً وإيلاً من هذه المحسوسات الملمّة والمؤلمة بكثير لصفاء المحلّ وقوة الفاعل وعدم الشاغل وذكاء الدرك وانحصار القوى كلّها في قوة واحدة هي المتخيلة وصيرورتها عيناً باصرة للنفس وقدرة فعالة وانقلاب العلم مشاهدة. فلا يخطر بالبال شيء في الجنة تميل اليه النفس إلا ويوجد في الحال باذن الله ويحسن به احساساً قوياً لا اقوى منه واليه الاشارة بقول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - : «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سُوقاً يُبَاعُ فِيهِ الصُّورُ». والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة ونيلها بالحس.

وبعد نقل روايتين في رتبة كن وقد تقدم نقلهما في العين التاسعة والاربعين قال: «وقد تبين في محله أن كلّ ما يصدر من الفاعل لا بواسطة المادة الدنياوية فحصوله في نفسه عين حصوله لفاعله وليس من شرط الحصول الحلول والاتصاف فان صور الموجودات حاصلة للباري - عز وجل - قائمة به من غير حلول ولا اتصاف. وان حصول الشيء للفاعل اوكد من حصوله للقابل فلكل واحد من أهل السعادة في الآخرة عالم فيه ما يريد. ومن يرغب في صحبته ينشأ في لحظة عين او فلتة خاطر فالعوالم هناك بلا نهاية كلّ منها كعرض السموات والارض بلا مزاحمة شريك وسهيم فكل عالم عالم والله - عز وجل - رب العالمين.

وقد ظهر مما تقدم أن المشتبهات في الآخرة تابعة للشهوات بعكس الدنيا كما قال الله - عز وجل - : «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُي أَنْفُسُكُمْ»<sup>(١)</sup> فما يريد يستحضر لا انه يكون موجوداً ثم يستحضر بل يستحضر فيصير موجوداً بالاستحضر بلا قطع مسافة.

وايضاً قد ظهر ان الآخرة نشأة الوجود والنور والادراك والحضور والحياة، والظهور، وكل ما فيها حي مدرك لأنها ليست إلا منشآت النفس القائمة بها فأنواع الفاكهة منها والأبنية والأنهار وغيرها كلها حية ناطقة لأن النفس حية ناطقة، كما نطقت الروايات الماثورة في ذلك متظافرة.

الفصل السابع والعشرون من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار<sup>(٢)</sup> : «اعلم أنه قد اتفق في هذا العالم لبعض الكاملين ممن قويت قوة خياله او ضعفت قوة حسّه أن يرى بعين الخيال شيئاً مشاهداً محسوساً كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيراً ما يشتبه عليه الأمر

١. فصلت: ٣٦.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٩٠.

ويزعم أن ما رآه موجود في الخارج فيغلط.

وجميع ما يراه الانسان يوم القيامة يراه بعين الخيال وهي موجودة في تلك الدار معتبرة باقية فيها لأنها موطن تلك الصور.

وانما لم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال هيهنا من المنامات وغيرها لعدم بقائها ووقوع الحجاب عنها بعد اقصر مدة فلا تعويل عليها هيهنا لزوالها عن المشاهدة سريعاً اذ ليس هذا العالم موطن وجودها. فبالموت يرفع الحجاب بالكلية فيدوم مشاهدة عين الخيال. وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها بل عينيها» - الى آخر ما نقلنا عنه في العين الثالثة والاربعين في معنى تجسّد المعاني وتجسّد الارواح.

وبعد نقل طائفة من الحقائق في هذا المطلب الأسمى من الابواب الخامس والخمسين وثلاثائة، والرابع والسبعين وثلاثمائة، والثالث والسبعين وثلاثمائة، والحادي والثمانين وثلاثمائة من الفتوحات المكية استنتج منها بقوله: «فتحقق وتبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه»: أن الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية ممّا تشتهيها النفس وتستلذّها ولا مادّة ولا مظهر لها الا النفس، وكذا فاعلها وموجدّها القريب وهو هي لا غير.

وأنّ النفس الواحدة من النفوس الانسانية مع ما تتصوّره وتدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني اعظم من هذا العالم الجسّاني بها فيه. وأنّ كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والفرفرات كلّها حيّة بحياة ذاتية. وحيوتها كلّها حياة واحدة هي حياة النفس التي تدركها وتوجدّها. وأن ادراكها للصور هو بعينه اتحادها لها لا انها ادركتها فأوجدتها. أو اوجدتها فأدركتها كما في افعال المختارين ممّا في هذا العالم حيث انا نتخيل شيئاً ملائماً كالحركة أو الكتابة أولاً فنفعله ثانياً ثم نتخيله بعدما فعلناه؛ بل ادركتها موجودة و اوجدتها مدركة بلا تقدم وتأخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هنا شيء واحد».

تبصرة: إنّنا نرى المعاني هيهنا بعين البصرة لا بعين البصر وذلك ظاهر، وحيث ان الدار الآخرة غير هذه الدار الدنيا والا لم تكن آخرة، فتبصّر أن الابصار والسمع وغيرهما من الحواس ليست مشروطة بما هي مشروطة هيهنا في الأمور كما انك تسمع وتبصر وتشم وتذوق وتلمس في المنامات والمكاشفات وسنوح التمثلات بلا دخالة تلك

الشروط العنصرية، فأيقن بأن الخيال في الآخرة عين الحس.

تبصرة: قد علمت ان التخيلة جبلت للمحاكاة وهي تصور المعاني بصورها المناسبة إياها، فاعلم أن رؤيا الملك ونزوله انما يتحقق في صقع النفس وليس خارجاً عن عالم نفس رائيها. وهذه الدقيقة تنتقل أن المنزل فيه القرآن في قوله سبحانه: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»<sup>(١)</sup>، «وإِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ»<sup>(٢)</sup>، هي موطن النفس وان كان ظرف زمانه العنصري هذه الليلة الظلية العنصرية فان الليل المنزل في القرآن هو بلحاظ بعض مراتب نزوله واقع في هذه الليلة الزمانية. تفصيل ذلك المطلب الرفيع يطلب على الاستيفاء في رسالتنا الفارسية الموسومة بالانسان والقرآن.

والبحث عن نزول الملك يطلب في الموضعين من الأسفار، أحدهما في الفصل الثالث عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار، قوله: «ومن هذا القبيل رؤية النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - صورة جبرائيل والملائكة - عليه السلام - في هذا العالم»<sup>(٣)</sup>.

والموضع الآخر في الفصل السابع والعشرين من هذا الباب<sup>(٤)</sup>.

والعمدة في الباب ان تعلم أولاً أن تجافي موجود عن مرتبته محال وتوقيفية الاسماء بمعناه الارفع راجعة الى هذه الدقيقة كما حققناه في رسالتنا المصنوعة في توفيقية الاسماء. وثانياً أن النفس مجردة عن المادة الطبيعية واحكامها من الأحياء والازمان والجهات وغيرها.

وثالثاً أن الخيال جبلت على المحاكاة وهي تصور المعاني المعقولة للنفس بقوتها العاقلة على صور مناسبة لتلك المعاني.

ورابعاً ان تلك الصور المرتسمة، سواء روّيت قريبة أو بعيدة، فهي بالحقيقة متحققة في صقع النفس العارية عن المادة واحكامها، بل قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله بأذن باريه، وليست بخارجة عنها مطلقاً في يقظتها ومنامها وجميع احوالها واطوارها.

١. انقدر: ١.

٢. الدخان: ٣.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٦٩.

٤. المصدر، ج ٤، ص ١٩٠.

وخامساً أن شرافة النفس وقوتها، وخسّة النفس وضعفها، وصفاتها بصادقتها وكدورتها بخلافها، ونحوهما مما هو دخیل في عظمتها أو حقارتها، في ذلك التصوير والتّمثيل والمحاكاة والتّمثيل أصل رصين قوي، فكلّما كانت أكثر صدقاً وصفاءً وأشدّ نوراً وبهاءً وأقوى وجوداً كان التصوير والمحاكاة على وزانها كذلك.

فانظر في الارتقاء الى تلك الذروة العليا، الى تمثّل شديد القوى للخاتم - صلّى الله عليه وآله وسلم - في قوله سبحانه: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى»<sup>(١)</sup> - أي استوى شديد القوى له - صلّى الله عليه وآله وسلم - كقوله - سبحانه - : «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»<sup>(٢)</sup>، واللام للملك الحقيقي نحو «لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٣)</sup>، لا المجازي الاعتباري نحو الدار لزيد والجل للفرس مثلاً. وهو أي شديد القوى المستوى له بالافق الأعلى المشهود لرسول الله. ثم من ذلك الافق الأعلى دنى من النبي فتدلّى وتعلّق به من العلو الى السفلى كما ان التدلي المشتق من الدلو يشعر بذلك فكان قاب قوسين أو أدنى بحسب قرينه منه فإوحى الى عبده ما أوحى. فكل من الاستواء، والافق الأعلى والدنو والتدلي والقرب قاب قوسين أو أدنى والايحاء، كانت متحققة في صقع نفس رسول الله - صلّى الله عليه وآله وسلم - ألا ترى أنه - سبحانه - بعد ذلك قال: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»<sup>(٤)</sup>. فافهم وتدبر ترشد إن شاء الله تعالى.

ثم من هذه الاشارات التي أهديناها اليك تبين لك أن الخاتم - صلّى الله عليه وآله وسلم - حيث كان مزاجه اعدل الأمزجة وروحه القدسي روح الأرواح، وخياله كساير قواه في كمال الإستواء وغاية الاعتدال، كان حكايته ما يتلقى من الوحي بصورة العبارات على احسن صورة؛ إلا أنه - صلوات الله عليه - وإن كان لا ينطق عن الهوى مطلقاً لكنّه بحسب تطوراته النفسانية القلبية تارة كان يتلقى الوحي انزائلاً وتنزيلاً ويتكلّم به على هيئة صورة عباراتها الشريفة معجزة وكان يتحدّى بها والآن كما كان وكذلك في كل أوان وزمان إلى يوم القيامة، وهي القرآن الكتبي بين الدفتين ولذا نعتقد أن الفاظ القرآن وعباراته وحي.

١. النجم: ٦.

٢. مريم: ١٨.

٣. الحنجر: ٢٥.

٤. النجم: ١١.

وتارة أخرى على صورة الحديث القدسي، وأخرى على صور الأخبار الأخرى. ومطلقاً كان أفصح وأبلغ من غيره كما ترى أن خطبه وكلماته أفصح مما في النهج والصحيقة السجادية وغيرهما بلا استثناء كساير كمالاته الانسانية فإن الكل يستضيئون من مشكوة وجوده وهو قطب الأقطاب وإمام الأئمة من الأولين والآخرين إلى قيام يوم الدين. وخطبته - صلى الله عليه وآله وسلم - في حجة الوداع أصدق شاهد على ما قلناه وهي: «الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنُتُوبُ إِلَيْهِ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا؛ مَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ» - إلى آخرها. وقد أتى بها في ذلك المطلب أيضاً ابن أبي الحديد في شرح الخطبة الثالثة من النهج في ذكر الحج حيث قال: «وقال أرباب علم البيان: إن الخطب الخالية من السجع والقرائن والفواصل هي خطب العرب، وهي المستحسنة الخالية من التكلف كخطبة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في حجة الوداع وهي «الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ الرَّحْمَةُ»<sup>(١)</sup>.

١. شرح النهج لابن أبي الحديد، ط (المعري)، ج ١، ص ٢٥.





## عين في أن للانسان معادين جميعاً (٥٩)

نظ - ومن تلك العيون المُشرقة ان للانسان معادين جميعاً. بمعنى أن الانسان في الآخرة هو الانسان الذي في الدنيا فكما ان له في الدنيا لذائد حسية وأخرى عقلية كذلك في الآخرة. وما يهدينا الآيات القرآنية اليه، ويعطينا الاصول البرهانية والامهات العرفانية أن الحق هو الجمع بين المعادين الروحاني والجسماني لأن الحق أن شئنيّة الشيء بصورته، وصورة الانسان اثنتان: احديهما صورته الباطنة أعني مابه الشيء بالفعل وهي النفس؛ وثانيتهما صورته الظاهرة وكلاهما باقيتان في الآخرة وهذيتة محفوظة. ولا بد لك في الاعتلاء إلى هذا الخطاب الفصل من كامل في العلوم الالهية يلقنك لباب الأمر في ذلك المطلوب الأسمى والمبحث الأسنى تلقين تفهيم وتفكير.

والحق في المقام هو ما نطق به صدر المتألهين في الفصل الثالث من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار اجمالاً من أن باب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني مسدودٌ إلا على من سلك منهجنا وذهب في طريقنا وهو طريق أهل الله والراسخين في العلم والايان الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة والله ذو الفضل العظيم<sup>(١)</sup>.

وكذا نطق به في الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار تفصيلاً من أن اسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن يستفاد من الابحاث الكلامية والآراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين: اما سبيل الأبرار من إقامة جوامع العبادة وإدامة مراسم العدالة وإزالة وساوس العادة؛ وإما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الإدراكية إلى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتسويتها (وتعريتها خ ل)

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٥٥.

لئلا يتدنس بالأخلاق الرديّة، ولم تصدأ بها توردّه الحواس اليها من أوصاف الأجسام، ولم تنعوج بالآراء الفاسدة فإنها حينئذ تتراءى صور الحقائق الإيمانية، وتشاهد الأمور الغائبة عن حواسّها، وتعقلها بصفاء جوهرها. فأما إذا كانت ممّا قد تدنّست بالأعمال السيئة، أو صدّنت بالأخلاق الرديّة، أو اعوجّت بالآراء الفاسدة، واستمرّت على تلك الحال كأكثّر أرباب الجدال بقيت محجوبة عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانية عاجزة عن الوصول إلى الله - تعالى - ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله - تعالى - «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوثُونَ»<sup>(١)</sup>. فمن أراد أن يصل إلى معرفة الله وصفاته وأفعاله ومعرفة إرسال رسله وأنزال كتبه وكيفية النشأة الآخرة، وأحوال الإنسان بعد الموت وسائر أسرار المبدئ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن ذاوِرم وإذا جاء حين أن يبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها إلى بارئها في العالمين ووصولها إلى قيومها في الإقليمين، تبين كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كلائة الأجساد (وارتجاع النفوس بحفظ الأجساد - خ ل) بأذن ولي الابداع والإنشاء في المبدئ والمعاد على ما وردت به السنّة الشريفة ونطقت به السنّة الشريفة<sup>(٢)</sup>.

قوله: «وإذا جاء حين...» يشير إلى ما اتفقه في الفصل الثالث من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار<sup>(٣)</sup>.

وأشار إلى سرّ المعاد الجسماني في آخر الفصل الخامس والعشرين من المرحلة السابعة من الأسفار في القوة والفعل حيث قال: «بحث وتحصيل - ولعلك تقول أيراداً على ما ذكرناه من أن الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير: إنه لو استحالَت الطبيعة محرّكة للأعضاء خلاف ما يوجبها ذاتها طاعة للنفس لوجب أن لا يحدث أعياء عند تكليف النفس أياها خلاف مقتضاها، ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض.

فاعلم وتيقن أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد فإن تسخير النفس

١. المطففين: ١٥.

٢. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٨٨ - ٨٩.

٣. المصدر، ج ٤، ص ١٥١.

واستخدامها للأولى ذاتي لأنها قوة منبعثة عن ذاتها، وللأخرى عرضي قسري، وإنما يقع الاعياء والرعدة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس أحياناً. فلها في البدن طبيعتان مقهورتان: أحدهما طوعاً والأخرى كرهاً. ولها أيضاً ضربان من القوى والخواص الطبيعية: تفعل بإحدىها الأفاعيل المسماة بالطبيعة كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعاً وإسلاماً؛ وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الأينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرهاً وقسراً. وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية. ولها بما هي نفس عقلية جنود وخواص أخرى من عالم الإدراكات جميعها تخدمها طوعاً ورضاً، وهي كمبادي الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية، ومبادي الأسواق والإدراكات الحيوانية والنطقية. وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس، والأخرى بائدة هالكة، وفي هذا سرّ المعاد الجسماني»<sup>(١)</sup>.

أقول: هذا المطلب السامي في سرّ المعاد الجسماني، وما تقدم في العين السابعة والخمسين من المزاج العنصري والروحاني شقيقان يرتضعان من ثدي واحدة، وتوأمين يشرب أحدهما الآخر في مشرب التحقيق.

واعلم أن الشيخ الرئيس في الفصل السابع من تاسعة آليات الشفاء، ذهب إلى أن للإنسان معادين جميعاً وعلى التحقيق نظره ونظر صاحب الأسفار في ذلك واحد لا يخالف بينها إلا أن الشيخ أوجز في بيانه وحققه على سبيل الرمز والسر ولا يهتدي إليه إلا المتوغل المتغافل الغائص في كلماته الشريفة. وقد بينا وأوضحناها في تعليقاتنا على الشفاء ونهدي اليك طائفة منها ايضاً لما افاد واجاد.

قال - قدس سره الشريف - في أول الفصل المذكور<sup>(٢)</sup>: «فبالحري أن نحقق ههنا أحوال الانفس الانسانية إذا فارقت أبدانها وانها إلى أية حال ستصير؟ فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث. وخيرات البدن وشروره

١. الأسفار، ط ١، ج ١، ط ٢٣٠.

٢. الشفاء، ط ١، ج ٢، ص ٦٣٤.

معلومة لا تحتاج الى تعلم وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّفته النبوّة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للانفس، وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصوّرها الآن لما نوضح من العلل. والحكماء الآلهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول.. الى أن قال - رضوان الله تعالى عليه - في آخر الفصل المذكور:

إن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسيّة بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً، كما يشاهد في المنام، فربما كان المعلوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس. على أن الأخرى اشدّ استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام؛ بل ولا التي تحسّ في اليقظة كما علمت الا المرتسعة في النفس إلا أن احدهما يبتدئ من باطن وينحدر اليه، والثاني يبتدئ من خارج ويرتفع اليه. فاذا ارتسم في النفس تمّ هناك الادراك المشاهد. وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج. فكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم، والخارج هو سبب بالعرض، او سبب السبب.

فهذه هي السعادة والشقاوة الخسستان اللتان بالقياس الى الأنفس الخسيسة، واما الانفس المقدّسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال بكمالاتها وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتبترأ عن النظر الى ما خالفها والى المملكة التي لها كل التبرّء. ولو كان بقي فيها من ذلك اثر اعتقادي أو خلقي تأذت به وتخلّفت لأجله عن درجة عليين إلى أن تنفسخ وتزول.

واقول في بيانه: قوله: «إذا فارقت ابدانها» أي اذا فارقت ابدانها العنصرية. وأما البدن في قوله: «وهو الذي للبدن عند البعث» فهو البدن الأخروي. والظرف ناصّ على ان المراد من البدن هذا هو البدن الأخروي.

وغرضه من قوله: «وخيرات البدن وشرور معلومة لا تحتاج الى تعلم الخ» أن بيان كون الجزاء وفاقاً للعمل، وسرّ ذلك الوفاق حيث قال عز من قائل جزاء وفاقاً، خارج عن طوق افكارنا كما ان تفرع الاثمار على اشجارها لو لم تكن نبصرها كان غير معلوم لنا، وان كنا نعلم ان الجزاء في طول العمل ومتفرع عليه بل الجزاء نفس العمل. ولكن الشريعة

المحمدية البيضاء بيّنت ذلك الوفاق على التفصيل وبسطه حيث لا مزيد عليه.

قوله «والحكماء الآلهيون رغبتهم الخ» هم السابقون المقربون جنّاتهم جنّات النعيم وانهم لهمهم العالية لا ينظرون الى جنّات اصحاب اليمين وان كانت جنّاتهم حاصلة لهم ايضاً الا ترى قوله - سبحانه - فيهم حيث يقول في سورة الواقعة: «يطوف عليهم ولدان مُخَلَّدُونَ» الى قوله سبحانه: «حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون»<sup>(١)</sup>. وهو عطف على قوله: «ولدان مُخَلَّدُونَ»: اي ويطوف عليهم حور عين.

والمطوف قبله للطائف فكم من فرق بين من هو مطوف لطائف، وبين من هو طائف وطالب. وما احسن كلام الشيخ واعلاه حيث قال: بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول. فافهم.

قوله: «ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية الخ.» لا يخفى عليك ان الشيخ نطق في المقام نطقاً قدسياً بكلام رصين وعميق بعيد الغور، وقد تخلص عن اساطير من لم يكن لهم حظ من اسرار الشريعة إلا مباحث الالفاظ الأولية ومفاهيمها الظاهرة دون حقائقها الباطنة.

قال صدر المتألهين في معاد شرح الهداية الاثيرية<sup>(٢)</sup>: «للشيخ الرئيس اشارة خفية في آخر آليات الشفاء الى وجه صفة المعاد الجسماني بقوله: ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية الخ.»

وايضاً انه في المحبث عن المعاد من شرحه على الهداية الاثيرية ناظر الى بيان مراد الشيخ في هذا المقام من الشفاء في الابدان العنصرية والاخروية البعثية، وفي المعادين، حيث قال<sup>(٣)</sup>: «ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على الضربين، ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلا الوحي والتريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره. وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره؛ بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين، وتهدي لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي

١. الواقعة: ٢٣.

٢. شرح الهداية الاثيرية، ط ١، ص ٣٧٧.

٣. المصدر ص ٣٧٦.

إلى ربك راضية مرضية»<sup>(١)</sup>.

إلى آخر ما افاد - قدس سره - في شرحه على الهداية ولا يخفى عليك أن تقريره هذا عبارة أخرى من كلام الشيخ حيث قال في المقام: «يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس». وينبغي أن يقال أن ما في الهداية تحرير كلام الشيخ في الشفاء.

ثم أن قوله في الهداية: «للشيخ إشارة خفية في آخر آليات الشفاء إلى وجه صحة المعاد الجسماني» ناظر إلى النهج الذي سلكه في معاد الأسفار في إثبات المعاد الجسماني بعد تمهيد أحد عشر أصلاً.

واعلم أن المعراج الجسماني والمعاد الجسماني توأمان يرتضعان من ثدي واحد، متقاربان في الأحكام كما افاده المثال السبزواري في تعليقاته على الأسفار<sup>(٢)</sup>.

واقول: كذلك المعاد الجسماني وتجسم الأعمال يرتضعان من لبن واحد. ومفاد الجسم هو تحقق الشيء وتقرره وتأصله. وتجسم الأعمال مثلاً المعبر عنه بتجسد الأعمال وتجسد الأعراض أيضاً هو التجسم والجسم بهذا المعنى القويم الاصيل. وذلك الجسم وكذلك هذا التجسم غير مأثور عن القرآن والحديث، بل تعبير مستفاد عنها عبر عن ذلك التحقق والتحصّل في الآخرة بالجسم والتجسم. وهذا كالأصطلاحات الرائجة في الفقه وأصوله والكلام والتفسير والتجويد والحديث ونحوها لم تكن مأثورة عن القرآن والحديث بل مما وضعها أهل كل فن وصناعة في فنه وصناعته ولا خير.

وبالجملة لما كانت شيئة الشيء بصورته لا ببادته، وكان وجود الشيء تشخصه، والبدن الأخروي الذي هو جسم دهري بعينه هو البدن المادي الدنيوي الذي هو جسم دهري والتفاوت بالنقص والكمال أي تبدل الأرض غير الأرض، وتفاوت البدن الأخروي والدنيوي في بعض خواصّ النشاطين لا يقدح في تشخصها ولا ينشلم به وحدتها كما أن الصورة الشخصية البدنية بحركتها الجوهرية آناً فآناً في مادة عليحدة لتحلل تلك المادة واستغلاف بدل ما يتحلل عنها وتشخصها ووحدتها محفوظة، وكان وجودها الذي هو أصل محفوظ فيهما واحد والعوارض المستخصة إماراة الشخص الحقيقي، والمادة اعتبرت في الصورة

١. الفجر: ٢٨.

٢. الأسفار بتعليقات السبزواري، ط ٢، ج ٩، ص ٤٨.

على سبيل الإبهام والعموم وافترقت الصورة اليها لضعفها ونقص تجوهر صورتها، كان البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي.

قوله: «وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود الخارج» نص صريح في تجرّد قوة الخيال والصور الخيالية، واتحاد النفس بمركباتها اتحاداً نورياً وجودياً على ما عليه العارفون بالله والحكماء البالغون في الحكمة المتعالية. وكذا قوله في المدرك الذاتي والعرضي له شأن علمي عظيم. قد حررنا هذه المطالب السامية في كتابنا دروس اتحاد العاقل بالعقول اتم تحرير واكمل تقرير، فيما حققنا دريت أن جلّ الحكماء المتأهّلين مطبقون في أمّهات المسائل الأصلية الشرعية على رأي واحد، واختلاف الانظار في بعض المسائل الطبيعية مثلاً ونحوها لا يعتنى بها في جنبه الاطباق على الحقائق النورية الالهية.

ثم ان الشيخ - رضوان الله تعالى عليه - أنى بلطائف أخرى نورية ايمانية في الفصل المذكور قد بيّنا اسرارها في تعليقاتنا عليها يرجع الطالب اليها.

تبصره: انما كان المعراج بجسمه الشريف لان العروج كان له في هذه النشأة العنصرية، وكذا لإوارثه على تفاوت درجاتهم، قال سبحانه: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا»<sup>(١)</sup> وقال الشيخ الاكبر في الباب الرابع عشر وثلاثمائة من الفتوحات المكية بعدما أفاد ما أفاد، هذا اللفظ: وهذا مما يدل على ان الإسراء كان بجسمه صلى الله عليه وآله وسلم الخ<sup>(٢)</sup>.

فتدبر في كلام إمام الملك والملكوت أبي عبدالله الصادق - عليه السلام -: «وَاللَّهِ مَا مِنْ عَبْدٍ مِنْ شَيْعَتِنَا يَنَامُ إِلَّا أُصْعِدَ اللَّهُ رُوحَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَيُبَارِكُ عَلَيْهَا» الحديث (مادة روح من سفينة البحار) ونحوه من روايات أخرى، وما جاء من المأثور قد خرجت بروحه اليك.

واعلم أن معراج صلوات الله عليه، كان ابتداءه من مكة المكرمة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا أَنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>(٣)</sup> والتدبر في الكريمة يؤتي ان الكتاب في قوله هو السميع البصير راجعة إلى العبد فافهم؛ ووسطه من المسجد

١. الإسراء: ١.

٢. الفتوحات المكية، ط (بولاق)، ج ٣، ص ٦١.

٣. الإسراء: ٢.

الأقصى الى السموات العلى، ومنتهأها إلى ما فوقها.

ففي كل مرتبة رأي فيها ما يناسب تلك المرحلة ففي الأولى نحو ما روي في كامل ابن الأثير من أن الناس قالوا له (ص) فأخبرنا عن عيرنا، قال: «قَدْ مَرَرْتُ عَلَى عَيْرِ بَنِي فُلَانٍ بِالرُّوحَاءِ، وَقَدْ أَضَلُّوا بَعِيرًا لَهُمْ وَهُمْ فِي طَلَبِهِ، فَأَخَذْتُ قَدْحًا فِيهِ مَاءٌ فَشَرِبْتُهُ فَسَلَوْهُمْ عَنْ ذَلِكَ، وَمَرَرْتُ بِعَيْرِ بَنِي فُلَانٍ وَفُلَانٍ فَرَأَيْتُ رَاكِبًا وَقَعُودًا بِذِي مِرْفَقَيْنِ بِكَرْهَمَا مِنِّي فَسَقَطَ فُلَانٌ فَأَنْكَسَرَتْ يَدُهُ فَسَلَوْهُمَا». قال: «وَمَرَرْتُ بِعَيْرِكُمْ بِالتَّعِيمِ يُقَدِّمُهَا جَمَلٌ أَوْرَقٌ عَلَيْهِ غَرَارَتَانِ مُحِيطَتَانِ تَطْلُعُ عَلَيْكُم مِّنْ طُلُوعِ الشَّمْسِ، فَخَرَجُوا إِلَى الثَّنِيَّةِ، فَجَلَسُوا يَنْظُرُونَ طُلُوعَ الشَّمْسِ لِيُكَذِّبُوهُ، إِذْ قَالَ قَائِلٌ: هَذِهِ الشَّمْسُ قَدْ طَلَعَتْ؛ فَقَالَ آخَرٌ: وَاللَّهِ هَذِهِ الْعَيْرُ قَدْ طَلَعَتْ يُقَدِّمُهَا بَعِيرٌ أَوْرَقٌ كَمَا قَالَ.»<sup>(١)</sup>

وفي الثانية نحو ما قال عليه السلام في الأحاديث المعراجية مثل لي النبيون؛ وكذلك مثل له الملائكة المقربون بالمكاملة والسؤال والجواب.

وفي الثالثة قال جبرئيل لو دنوت اتملة لاحتزقت. وكأن تلك المراتب الثلاث في معراجهم تشير إلى مراتب سير أمتهم فبعضهم سيرهم لا يتعدى المرحلة الأولى، وبعضهم يتجاوز سيرهم عنها فهم الأقلون فيحصل لهم المنكاشفات والتمثلات النورية والأحاديث البرزخية والنبوات الإنبائية. وأما الثالثة فللأوحد من الأمة كما قال افلاطن الإلهي: «إن شأق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كل طائر، وسرادق البصيرة أحجب من أين يحوم حوله كل سائر»<sup>(٢)</sup>. أو كما قال الشيخ الرئيس في آخر النمط التاسع من الإشارات: «جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد».

وبما أشرنا إليه من التمثل دريت أن المراد من السموات ليس الأجرام العلوية وطبقات الأفلاك؛ بل المراد ملكوتها. كما أن قوله - عليه السلام - يدل على أن ما أراه به من آياته الكبرى كان الإرادة والرؤية في صقع ذاته الشريفة ونفسه القدسية أنه هو السميع البصير. كما قال تعالى شأنه: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا».

وفي الفصل السادس من مقدمات شرح القيصري على فصوص المحكم المترجم بقوله

١. الكامل، ط (مصر) ١٣٤٩، ج ٢، ص ٣٦ - ٣٧.

٢. شرح الفارابي على رسالة زينون، ط (حيدرآباد الدكن)، ص ٨.



فيما يتعلق بالعالم المثالي، أن هذا العالم المثالي يشتمل على العرش والكرسي والسماوات السبع والأرضين وما في جميعها من الأملاك وغيرها. ومن هذا المقام يتنبه الطالب على كيفية المعراج النبوي وشهوده (ص) آدم في السماء الأولى، ويحيى وعيسى في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الرابعة، وهرون في الخامسة، وموسى في السادسة، وإبراهيم في السابعة صلوات الله عليهم اجمعين. وعلى الفرق بين ما شاهدته في النوم والقوة الخيالية من الخروج إلى السماء كما يحصل للمتوسطين في السلوك، وبين ما يشاهد في هذا العالم الروحاني<sup>(١)</sup>.

بيان: العرش والكرسي في اطلاقات الشرع تارة يطلقان على مرتبتين من مراتب ملكوت الوجود الصمدي، وأخرى على مظاهرها في عالم الملك والشهادة كالملك التاسع والثامن. وما قاله الشيخ البهائي في أول تشريع الأفلاك من أن ما في الشرع من العرش والكرسي هما الفلك التاسع والثامن فمراده منها هو معناهما الثاني. ثم توسع اللغة حتى يقال عرش البيت وكرسي العالم والخطيب والملك.

قوله: «ومن هذا المقام»، أي من عالم المثالي. اعلم أن كل نبي وولي ما عدا الكمل فإنه مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم والاسماء الإلهية المخصصة بها وأرواحها الذين هم الملأ الأعلى على اختلاف مراتبهم ولذا نسب - عليه وآله السلام - رؤية الأنبياء ليلة المعراج إلى السماوات مع عدم تحيز أرواحهم تنبيهاً على قوة نسبهم من حيث مراتبهم ومراتب أممهم وعلومهم وأحوالهم إلى تلك السماء لما كانت أحوالهم هنا صور احكام مراتب تلك السماوات<sup>(٢)</sup>.

تبصرة: صرح الشيخ الرئيس في الفصل الأخير من النمط السابع من الإشارات بأن جزء النفس داخلي لا خارجي أي أنه من داخل ذاته بسبب ملكاتها الراسخة فيها؛ حيث قال: «العقاب للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدو ولا من وقوع ما يتبعها. وأما أن يكون على جهة أخرى من مبدئ له من خارج فحديث آخر - الخ».

١. شرح القبصري، ط ١ (إبران)، ص ٢٠.

٢. مصباح الانس، ط ١، ص ٢٤٦.

بيان: قوله من مبدء له من خارج، أي وأما أن يكون العقاب من مبدءٍ معاقب له من خارج فسمعي تعبدي. وقال المحقق الطوسي في بيانه في شرحه على هذا الفصل من الإشارات ما هذا لفظه: «قوله: «أن العقاب للنفس على خطيئتها» هذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديّة الراسخة فيها فكأنها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والأخبار فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله: «وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر»، أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سميعاً».

وأقول: لو لم يكن العلم والعمل جوهرين مقومين للنفس لم يكن العقاب والثواب داخلين؛ فيئل الشيخ عن الاتحاد فيقال له: إذا لم يكن اتحاد العالم بمعلومه والعامل بمعموله صواباً فكيف يصح القول بأن الثواب والعقاب داخلين؟ والحال أن الشيخ أنكر في ذلك النمط الاتحاد، وإطال الكلام في إبطاله على زعمه من الفصل السابع من ذلك النمط إلى الفصل الثالث عشر منه.

تبصرة أخرى: قال الله - تعالى شأنه - في الواقعة: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ»<sup>(١)</sup>، أي السابقون مع كونهم في جنات النعيم أولئك المقربون أيضاً. ففي الكريمة إشارة إلى المعادين جميعاً، نظيره ما ترى في هذه النشأة من أنك تعيش في روضة وبستان عيشة راضية وتسبح في ديار الملكوت بالتفكر العقلي والشهود الذوقي، فجسمك مبتهج بالروضة وأنهارها والبستان وأشجاره، وروحك منبسطة بأدراك الحقائق النورية الإلهية. وفي مجمع الطيرسي: «أولئك المقربون، أي والسابقون إلى الطاعات يقربون إلى رحمة الله في أعلى المراتب، وإلى جزيل ثواب الله في أعظم الكرامة، ثم أخبر الله - تعالى - أين محلهم؟ فقال: «في جنات النعيم» لئلا يتوهم متوهم من أن التقريب يخرجهم إلى دار أخرى فأعلم سبحانه أنهم مقربون من كرامة الله في الجنة لأن الجنة درجات ومنازل بعضها أرفع من بعض.

إيقاظ: إطلاق المحل للجنة على التوسع في التعبير وقد تقدم في العينين السابعة والثامنة عشرة قول الوصي أمير المؤمنين علي - عليه السلام - من أن الدنيا في الآخرة والآخرة محيطة بالدنيا، وبيان سر قوله: أن الجنة في السماء، والنار في الأرض. ولا يخفى عليك أن المحل من اوصاف الأجسام المادية، والآخرة متعالية عن الزمان والمكان لأن الآخرة تامة ليست من جنس الدنيا حتى يتفرع عليها ما هو من لوازم الموجودات الدنيوية كالزمان والمكان ونحوهما، وأما المكان المثالي أي صورة المكان فلا مضايقة بل هو لازم فافهم.

اعلم أن الفصل الرابع من كتاب «تذكرة أغاز وانجام» للمحقق الطوسي في الإشارة إلى مكان الآخرة وزمانها، واتي بكلامه صاحب الأسفار في آخر الأصل الحادي عشر من الفصل الأول من الباب الحادي عشر من كتاب النفس مترجماً حيث قال: نسبة الدنيا إلى الأخرى نسبة النقص إلى الكمال ونسبة الطفل إلى البالغ، ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالاطفال لضعفهم ونقصهم إلى مهد هو المكان وداية هو الزمان، فإذا بلغ أشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي إلى وجود أخروي، ويستعد للخروج من هذه الدار إلى دار القرار<sup>(١)</sup>.

ثم إن المحقق الطوسي أجرى البحث إلى أن الآخرة مبراة عن الزمان والمكان لأنها منزّهة عن النقصان. وقد اشرنا إلى بعض المطالب في تعليقاتنا على تذكره أغاز وانجام<sup>(٢)</sup>. وقد تصدى صاحب الأسفار في موضعين منه لبيان أن الآخرة ليس من جنس الدنيا حتى يطلب للجنة والنار مكان: فالموضع الأول في آخر الفصل السابع من الباب العاشر من كتاب النفس حيث قال:

«الغرض الأصلي من الآيات المعادية يحوم حول بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس والأجساد: أحدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائي ولزوم الغايات للطبائع الجوهرية الأصلية. وثانيهما اثباته من جهة المبدء الفاعلي. ولا شك أن البرهان الذي يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الأكبر للأصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون الأوسط معلولاً للحكم المذكور وهو المسمى بالدليل. ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سبباً فاعلياً أو سبباً غائياً دون سائر الاسباب. فإذا نقول:

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٥٠.

٢. تذكره أغاز وانجام بتعليقات المؤلف. ط ١، ص ١١٤ - ١١٥.

الآيات التي ذكرت النطفة وأطوارها الكهالية وتقلباتها من صورة انقصر الى صورة اكمل، ومن حال ادون الى حال اعلى، فالغرض من ذكرها اثبات أن هذه الأطوار والتحويلات غاية أخيرة. فللإنسان توجه طبيعي نحو الكمال، ودين آلهي فطري في التقرب إلى المبدء الفعّال والكمال الملائق بحال الإنسان المخلوق أولاً من هذه المواد الطبيعية والأركان لا يوجد في هذا العالم الأدنى، بل في عالم الآخرة التي إليها المرجعي وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجهادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الأخرى، ثم إلى المولى وهو غاية الغايات منتهى الأنشواق والحركات، وهو المراد من قوله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ»<sup>(١)</sup> إلى قوله: «وَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ»<sup>(٢)</sup>، قبور الأجساد وقبور الأرواح أعني الأبدان، وكذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة وأكوان النطفة فإن الغرض من الكل اثبات النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحركته الفطرية.

ثم تصدى صاحب الأسفار بعد كلامه هذا لبيان الآيات التي يستدل فيها على اثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة بأن المراد من وجود الأكوان الأخروية أنها هو من باب الانتشاء بمجرد الجهات الفاعلية، لا من باب التخليق من أصل مادي وجهات قابلة، وكذلك انشاء الجنة والنار والأجسام الموعودة في الآخرة فلا يطلب للجنة والنار مكان خاص فإن مكان الآخرة وزمانها ليس من جنس مكان الدنيا وزمانها، وقد تقدم نقل تمام كلامه في بيان تأويل من جعل النفس جسماً في العين الرابعة. وبعد ما أفاد من أن الأجسام الأخروية لها نشأة أقوى حاصلة من الإنشاء والابداع بمجرد الجهات الفاعلية من غير مادة من تخليقها من مزاج وامتزاج وتركيبها من أجزاء مختلفة حاصل بازدواج فإن هذا شأن القوى والطبائع التي هي في الدرجة الأدنى من القصور في الفاعلية والتأثير، تصدى لتفسير قوله سبحانه: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ»<sup>(٣)</sup> بقوله:

١. الحج: ٥.

٢. الحج: ٧.

٣. الروم: ٢٨.

وهذا أيضاً منهج دقيق شريف وحمل الآيات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى.  
فالفرض من هذه الآيات التي اشير فيها الى هذا المنهج أن ابداع الصور وانشاءها من غير  
مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى وأهون عليها من تركيب المواد وجمع أجزائها  
ومتفرقاتها لأن أمرها كلمح البصر أو هو أقرب»<sup>(١)</sup>.

وأما الموضع الثاني ففي الفصل الثالث من الباب الحادي عشر من كتاب النفس  
أيضاً حيث قال: «كشف مقال لدفع اشكال ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني،  
واعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار المحكوم بشيئها وتحققها في الشريعة الحقّة التي اتى  
بها اهل النبوة والحكمة المؤسّسة على الأصول والمباني المحكمة المهمة هو طلب المكان لها،  
والتزام كونها في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية، وفي زمان من الأزمنة المتصرّمة،  
واستيجاب كونها داخل حجب السموات وتحت حيطه محدّد الجهات وعرش المتباديات.

فالجواب كما يستعلم من الأصول المؤسّسة عن اصل هذه الشبهة وقلع مادّتها وفسخ  
صورتها هو أن يقال على منهج ابحات المتأهلين وطريقة انظار السالكين الى الله بأقدام  
المعرفة واليقين ان حجتكم هذه مبنية على أن للجنة والنار مكاناً من جنس امكنة الدنيا،  
لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهمة الأساس  
منحسمة الأصل.

ومما يوضح ذلك أن عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره، وما هذا  
شأنه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضاً مكان يمكن ان يقع إليه إشارة  
وضعية من خارجه او داخله لأن مكان الشيء انما يتقرر بحسب نسبته وإضافته إلى ما هو  
مبائن له في وضعه خارج عنه في اضافته، وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه وإلاّ  
لم يوجد بتمامه ولا في داخله ايضاً ما يكون مفصّلاً عن جميعه إذا أخذ من هذه الحيشية، فلا  
إشارة حسية إلى هذا العالم عند اخذه تاماً كاملاً لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون  
له اين ووضع»<sup>(٢)</sup>.

اقول: ان التعبير عن الآخرة كما في منطق الوحي الإلهي فهو تبيان لكون وراء هذه  
النشأة غير هذه النشأة وإلاّ لم تكن آخرة للأولى، واما ما يتفوّه به العامي من ظواهر الآيات

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٣٩ - ١٤٠.

٢. المصدر، ج ٤، ص ١٥٢ - ١٥٣.

والروايات فالآخرة هي الدنيا بلا تفاوت فأين الآخرة فتبصر.

هذا ما اردنا بيانه من طلب مكان الجنة والنار في هذا العنوان الايقاظي. ثم إنك لتشرب من العيون الآتية ايضاً أن الجنة والنار في الانسان، لا أن الانسان فيها، وظواهر بعض التعبيرات في منطق الوحي مأولة الى تعبيرات محكمة أخرى، فافهم.

ولنرجع الى البحث في أن للإنسان معادين جميعاً، ففي أول الفصل الثالث من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار أن الاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعث ابدان من القبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول: هذا فلان بعينه، وهذا بهمان بعينه، أو هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان على أمر تحقيقه. ولا يلزم أن يكون غير مبدن الوجود والهووية، كما لا يلزم أن يكون مشوه الخلق والأقطع والأعمى والهرم محشوراً على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد في الأحاديث.

بيان: قوله «هو أن يبعث أبدان من القبور» يعني أن يبعث ابدان مكسوبة أو مكتسبة برزخية من الأبدان الطبيعية، وذلك لأن وزان القبور وزان الأبدان، والتفاوت بالنقص والكمال، كما صرح بذلك البيان في الفصل السابع من الباب العاشر من كتاب نفس الأسفار في بيان الغرض الأصلي من الآيات المعادية بقوله: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» قبور الاجساد وقبور الأرواح أعني الأبدان<sup>(١)</sup>.

قوله: «على ما مر تحقيقه» مر تحقيقه في آخر الفصل الثامن من عاشر النفس وقال هناك: «الحق أن المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً فالنفس هذه النفس بعينها. والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأيته لقلت إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا الخ»<sup>(٢)</sup>.

واقول: كلامه هذا ناظر الى الحديث المروي عن امام الملك والملكوت صادق أن محمد - صلوات الله عليهم -، وهو من غرر الاحاديث المعادية، وهو الحديث الرابعون من كتاب الأربعين لأبي الفضائل الشيخ البهائي - قدس سره الشريف - رواه باسناده عن أبي بصير قال سألت ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق - عليه السلام - عن ارواح المؤمنين؟ فقال في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان.

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٣٩.

٢. المصدر، ج ٤، ص ١٤١.

ومن لطائف هذا الحديث القويم أن ابا بصير يسأله عن ارواح المؤمنين، وهو - عليه السلام - يجيبه بأنهم في الجنة على صور ابدانهم، فتبصر ان رزقت البصيرة، ثم ان الجنة ذات مراتب على حسب مراتب الإيمان فالمؤمنون على اختلاف مراتبهم في الجنتات على صور ابدانهم، وهذه لطيفة أخرى.

وفي الفردوس الأعلى للآية الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء: «معنى المعاد الجسماني في بعض الأخبار أنك لو رأيته لقلت هذا هو فلان بعينه. وكما أنك لو رأيت شخصاً في الدنيا وهو صحيح سليم الأعضاء، ثم رأيته بعد عشر سنين مثلاً مقطوع الإصبع، أو اليد، أو قد ذهبت عينه، أو أذنه تقول هو فلان بعينه ولا يقدح في شخصيته فقدان يده أو عينه فكذلك في الآخرة لا يقدح في وحدته وتشخصه كونه كان في الدنيا بصيراً ومحشراً في الآخرة أعمى. وهذا العمى هو العمى الحقيقي الذي كان له في الدنيا وهو عمى البصيرة. وحيث إن الدار الآخرة هي الدار التي تبلى فيها السرائر وتظهر الحقائق، فلا محيص من أن يحشر الكافر والفاسق أعمى، ويعرف أهل المحشر أن هذا هو الذي كان أعمى في الدنيا حقيقة وأن كان بصيراً صورة قد حشره الله بصورته الحقيقية في الآخرة التي هي دار الحق والحقيقة. ويؤيده قوله - تعالى -: «كَذَلِكَ آتَيْنَا آيَاتِنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى»<sup>(١)</sup>. فتدبره جيداً واغتنمه فانك لا تجده في شيء من كتب التفسير ولا غيرها والمنّة لله وحده<sup>(٢)</sup>. وقد تقدم الإشارة الى ذلك المطلب الشامخ في العينين الرابعة والثالثة والاربعين.

اقول: لقد اجاد في ما افاد من معنى المعاد الجسماني. ثم ان قوله: «وكما أنك لو رأيت...» خطاب اقناعي، وبرهان ذلك وما افاد في قوله سبحانه «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى»<sup>(٣)</sup> مذكور في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية وستطلع عليه في هذه العيون الجارية.

وللحكيم الآهي ابي علي احمد المعروف بابن مسكويه كلام في جواب مسائل عن احوال الروح لا يخلو نقله عن معاضدة ما نحن بصدد بيانه في هذه العين، قال:

«واما قولك: «كيف تكون (اي الروح) وكيف تتصور في الأوهام؟ فتأمل حال

١. طه: ١٢٦.

٢. الفردوس الأعلى، في الجواب عن السؤال الرابع، ط ١ (تبرير) ص ٧٢.

٣. الإسراء: ٧٢.

نفسك في يقضتك فانت ترى و تعدد في منامك إذا خلت النفس عن الجسد ما ترى وتعدد في يقضتك إذا أرسلت النفس الجسد، فالنفس قائمة بذاتها من غير جسد في نومها، وهي ترى في منامها ما ترى في يقظتها ويبلغ ما يبلغه في تلك الحال بين اللحوق بالمواضع الشاسعة، والطيران في الهواء، والارتقاء الى السماء، ويلحق على ما يكون غدا، ولا يقدر في اليقظة على شيء من ذلك وهي ياكل ويشرب وينكح ويتلذذ ويتنعم وهي تألم وتحزن وتفرح وتضحك وتبكي وتفعل كل شيء تفعله في اليقظة بلا جسد؛ بل هي قائمة بذاتها خالية عن جسدها والجسد خال منها وهي لم تنفرد عنه ولم تنفصل انفصلاً كلياً فكيف إذا تخلت بكهاها وخرجت من حصارها وكشف الغطاء عنها وخرجت عن عالم الجسد الظلماني الى العالم النوراني الذي اقتبست منه فعاينت منه النفس السعيدة ما أخفى لها من قرة أعين جزاء ما عملت، ورأت النفس الشقية عن الجحيم فايقنت بها وعد الرحمن وصدق فيه المرسلون»<sup>(١)</sup>.

اقول: ما افاده ابن مسكويه فهو مما يستدل به على تجرد النفس الناطقة ايضاً، لأن مفاده ان النفس مستعملة لبدنها المثالي في منامها، ومستغنية في أفعالها عن استعمال هذا البدن الطبيعي بل ربما كانت ذاهلة عنه، وفي اليقظة مستعملة لهذا البدن العنصري وذاهلة عن بدنها المثالي، فهي غيرهما وغير محتاجة في قوام ذاتها اليهما. وقد استمسك الشيخ الإشراقي في تجرد النفس بهذا الدليل كما بيناه في سائر مصنفاتنا، وهو في الحقيقة مستفاد من كلام ابن مسكويه المذكور فتبصر.

تتمة: ما اهديناه من قصوص النصوص المشرقة كافية لمن أخذت الفطانة بيده في الإعتلاء إلى أن للانسان معادين جميعاً، إلا ان المتأله السبزواري - رضوان الله تعالى عليه - أتى بلباب ما برهن في الحكمة المتعالية في كتابه شرح الاسماء الحسنی في شرح البند ٩٤ منه، وله افادات ايهاضية وإيقانات اشراقية وإيهاءات نورية في تعليقاته عليها، لقد رأينا الإتيان بها في المقام موجياً لمزيد الاستبصار، ومقرباً للنفوس المستعدة الى الاستنارة من الانوار فان المطلب رفيع جداً والارتقاء اليه مفتقر الى همة عالية وتأيدات متعالية ومدارج علمية، فنأتي أولاً بالمتن ثم بالتعليقات وهي ما يلي:

«المعاد جسماني وروحاني: فمن قائل بالجسماني فقط، ومن قائل بالروحاني فقط، ومن قائل فعمل بهما جميعاً، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه.

١. رسائل فلسفية، ط (جامعة اسطنبول)، ج ٢، ص ٦٩ - ٧٠.



والأول مذهب أكثر أهل الظاهر والقشريين بناء على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد، وأن العالم منحصر في عالم الصورة، وإن اللذة والألم منحصران في الحسيين؛ أو بناء على أن شئنة الشيء بإدته على ما يستفاد من كلام بعضهم.

والثاني مذهب جمهور الفلاسفة بناء على أن البدن كائن وكل كائن فاسد، والباقي إنما هو الروح فقط، وإنسانية الإنسان بروحه لا بجسده، وأن اللذة إنما هي اللذة الروحانية من مشاهدة المفارقات النورية ومبدء المبادئ والابتهاج بها ونيل روح وصاها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. واليه أشار - عليه السلام - بقوله: «اللهم إن العيش عيش الآخرة» واللذات الحسية مما لا يعبوها العقلاء، ولا سيما أنها جزئية لا يناها إلا القوى الجزئية الظاهرة والباطنة، والقوى عندهم منطبعات في محالها تنفي بفناء المحال؛ والنفس لا تدرك الجزئيات بذاتها عندهم فالشكل البهي والطعم الهني واللحن السني والعرف الطيب الشهوي والملمس الناعم الطري والخيالات والوهيمات اللذيذة ومقابلات هذه كلها إذا كانت جزئية فبأي شيء يناها النفس المقطوعة على درك الكلّيات والفرض أن آلاتها متلاشية منحلة الأساس؛ بل النفس بذاتها تجلّ عن الالتفات إلى الجزئيات، فالبدن وآلاتها لا تبقى مادة وصورة للتلازم بين المواد والنصور.

والثالث مذهب المحققين من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء واعاظم المتكلمين من الإمامية ومن غيرهم؛ بناءً على كون الإنسان ذا نشأتين الجسد والروح ولكل منها غاية وكمال. والعالم عالمان عالم الحقائق وعالم الرقائق، وعالم المعاني وعالم الصورة، ثم عالم المعاني عالمان عالم المعاني الغير المتعلقة بالعبارات كالعقول، وعالم المعاني المتعلقة بها كالنفوس. وعالم الصورة أيضاً عالمان عالم الصور الصرفة والأشباح البهتة وهي المثل المتعلقة العربية البرية من المواد، وعالم الصور المادية وهي المشوبة بالمواد القائمة بها لا بذاتها. واللذات غير منحصرة في الروحانيات كيف ولو كان كذلك لزم كون أكثر الخلق محرومين لعدم وصولهم إلى الحقائق، والقوى والمشاعر غير منحصرة في هذه الماديات بل للنفس في ذاتها قوى ومشاعر مدركة للجزئيات وهذه القوى المادية الظاهرة في مظاهر المواد اظلالها، وتلك في الأصل لا علاقة لها مع المواد ولا تلازم بينهما بل لا انطباع لهذه الأظلال أيضاً في المواد، نعم المواد مظاهر لهذه، وقد حقق كل ذلك في موضعه. فما ذكره من انعدام الآلات والقوى المدركة للجزئيات، وأن النفس لا يعلم الجزئيات فلا خبر لها عن اللذات والآلام الجزئية كلها واهنة البنيان.

ثم إن القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا في أن البدن الآخروي هل هو عنصري كما يظهر من بعض كلمات الغزالي وغيره، أو مثالي؟ وعلى كل من القولين هل هو عين البدن الدنيوي أو مثله؟ وكل من العينية والمثلية هل هو باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا؟ والظاهر أن هذا الأخير اغني اعتبار كل في الكل لم يوجبه أحد، لما ورد من أن أهل الجنة جرد مرد، وأن ضرس الكافر مثل جبل أحد، وأن مخالف الإمام في الصلوة عمداً يحشر ورأسه رأس الحمار، وغير ذلك مما يدل على أن الناس يحشرون على صور أعمالهم حسنة أو قبيحة، إنما هي أعمالكم ترد اليكم.

«كان قنم نستان شكرم هم زمن میروید ومن میخورم  
گر زخاری خسته ای خود گشته ای ور حریر وقردری خود رسته ای»

وبالجملة مع هذا التفاوت الشديد لا يمكن دعوى العينية والمثلية في كل واحد واحد من الأعضاء، أين الظلمة من النور والزنجي من المحور؟ وهل يستوي الأعمى والبصير اللذان اشير اليهما في الكتاب المجيد بقوله تعالى: «رَبِّ لِمَ حَسَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا»؟ إلا على قواعدنا التي يسهل بدرايتها كون ما هو في غاية البعد في غاية القرب من وجه، لكن ذلك مشرب آخر لسنا في ذلك المقام بصده.

ثم إن الحق أن البدن الآخروي عين البدن الدنيوي بحيث كل من رآه يقول هذا هو الذي كان في الدنيا بعينه وشخصه في عين كون خواص كل نشأة من لوازمها، فبادة المواد مثلاً التي خاصية هذه النشأة لو كانت في الصورة الآخروية لكانت النشأة الآخروية دنياً، لكن ليست تلك المادة ركناً ركيناً لولاه لحذف مقوم محصل من الصورة في الآخرة؛ ألا ترى أنه إذا كانت هذه المقادير والأشكال والصور الشخصية والصور الجسمية في أجسام هذا العالم بحالها ولم يكن معها الهيولى الأولى التي بها تقبل الانفعالات والإمتزاجات والكسور والانكسارات مما به مزرعية هذه الدار وخاصة هذه النشأة الدنيوية، كانت كل صورة وكل جسم هي بحالها لم يقدح عدم اعتبار هذه الظلمة والهاوية التي تشبه العدم معها في كونها هي كالصور التي في المرايا، إلا أن الصور التي في المرايا تسمى أشباحاً وظلالاً حيث لا حيوة لها، وأما الصور الآخروية فهي صور صرفة متجوهرة قائمة بذواتها

لا بالمراني والأرواح التي كانت متعلقة بالصور الدنيوية متعلقة بهذه الصور الصرفة العرية عن المادة فليست كالصورة المرآتية صوراً بلا معنى واشباحاً بلا حياة، بل بوجه كالصور المرآتية التي فرض أن الأرواح التي في ذوات الصور وذوات الأظلة صارت متعلقة بها فحينئذ تصير تلك الصور احياء وذوات الصور اظلة واشباحاً.

والدليل على عينية الأبدان الآخروية للأبدان الدنيوية - بعد تمهيد مقدمة: هي ما أشرنا إليه من أن عالم الصورة عالمان، وأن هناك كوناً صورياً صرفاً فيه بازاء كل شيء في هذا العالم صورة قائمة بذاتها لا بالمادة؛ ولعله يشير إليه قوله - صلى الله عليه وآله -: «إن في الجنة سوقاً يُباع فيه الصور» - أن تشخص كل شيء بالوجود، والوجود محفوظ في البدن الدنيوي والآخروي؛ وأما العوارض المسماة عند القوم بالمشخصات فهي أمارات التشخص كما حقق في موضعه، وإن الوجود مقول بالتشكيك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، وإن الحركة في جوهر الشيء والتبدل في ذاته واقعة، ومعلوم أن كل حركة لابد لها من اصل محفوظ وسنخ باق في جميع مراتب التبدل، مع كون كل حركة متصلة واحدة، وإن شيئية الشيء بصورته كما هو رأي اكابر الحكماء ويصدق البرهان والوجدان، فالسرير سرير بصورته لا بملدته، والباب باب بصورته لا بخشيبته وهكذا، ففيما نحن فيه شيئية البدن بصورته وهيئته لا بهيولاه ومواده المخصوصة المتبدلة وهي بحالها.

وايضاً بنفسه التي هي مبدء فصله الذي شيئية النوع به وهي صورته التي بمعنى ما به الشيء بالفعل، وبها تحصل المادة المصورة بالصورة بالمعنى الأول، وهاتان الصورتان أعني الصورة بمعنى سبحة الصرف وهيئته القائمة بذاتها، والصورة بمعنى ما به شيئته بالفعل كلتاهما محفوظتان، ولو لم يبق إلا روح زيد لقلنا انه باق إذ به هويته وبقائه عند تبدل اجزاء بدنه يوماً فيوماً، او اسبوعاً فاسبوعاً لا أقل لتخmir بدنه من اللطائف والأخلاط الرطبة التي يسرع اليها التحلل، وعند تبدل صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام، او بصورة آخروية كما في الآخرة، كيف وصورة بدنه ايضاً محفوظة في الكون الصوري الصرف لبساطته وعدم انحلاله اذ صورة بصورة لا تتقلب.

والحاصل أنه بناء على أن هوية زيد بروحه وكذا اثباته وبقائه، وأنه اصل محفوظ وسنخ باق في جميع مراتب بدنه، وأنه كالحركة التوسطية والشعلة الجوالة ولا سيما باعتبار وجهه النوراني الذي يلي ربه، ومراتب البدن السيال كالحركة القطعية والدائرة وغير ذلك لو تفننت أشكال البدن كصورة آدمي وصورة طير لكانت احدى الصورتين عين الأخرى

باعتبار ذلك الاصل المحفوظ والسنخ الباقي كما في الطفل الصغير واليافع والمترعرع والشارخ والكهل والشيخ مثلاً، فكان بقاء صورته على ما كان في الدنيا تفضل ومن باب الكمال بحسب هذا النظر، ولكن بقاء تلك الصورة بحيث لو رأيتها لقلت إنها عين الصورة التي في الدنيا حتم لازم وحكم لازم من باب الضرورة والوجوب لا التفضل والكمال الثاني بحسب حاق الواقع.

إن قلت: إذا اخذ البدن الدنيوي بشرط خصوصيات هذه النشأة، والبدن الأخروي بشرط خصوصيات تلك النشأة لا يمكن أن يقال أحدهما هو الآخر بعينه كيف أحدهما بسيط والآخر مركب من هذه العناصر المتضادة.

قلت: بعدما حقق في وجوه الأدلة أن الشخص بنحو الوجود وهو محفوظ، وأن مراتب التبدلات أصلاً محفوظاً وغير ذلك لا يتطرق هذا السؤال. ومع ذلك نقول:

الامتياز غير الشخص فلما كان لوجود الشخص و وحدته عرض عريض وسعة واطوار فطور منه ممتاز من طور آخر، ولكن لا يوجب هذا أن يكون طور من شخص واحد شخص وطور آخر منه شخص آخر. فهذا مثل أن يقال الصبوة طور والرجولية طور آخر، بل الجوعان طور والرجولية طور آخر، بل الجوعان طور والشبعان طور آخر ممتاز من الأول ولكن لا يوجب كل طور شخصاً بل الهووية محفوظة في جميع المراتب بل على ما حققنا معنى الهبوط والرجوع ونحوهما من أن الحقيقة هي الرقيقة بنحو أعلى، والرقيقة هي الحقيقة بوجه ضعيف فكينونة الرقيقة في نشأة سافلة عين كون الحقيقة فيها بلا تخاف للحقيقة عن مقامها وهي هبوط الحقيقة وكينونة الحقيقة في مقام شامخ آهي عين كينونة الرقيقة فيه بلا انتقال إني وحمل ونقل لاعباء خصوصيات النشأة السافلة على كاهلها إلى النشأة المقدسة العالية، وهذا عروج الرقيقة، ففيما نحن فيه حشر الروح المجرد إلى غاية وكمال وبروزه في موطن، ومآل حشر الجسد بعينه إليه لمحفوظية الهووية بما ذكرنا من غلبة جهات الوحدة وقاهريتها ومقهورية جهات الكثرة والتمايز، كيف والجسد البرزخي والاخروي ايضاً محفوظ، وهو ما به يرتبط هاتان الحقيقة والرقيقة اعني الروح المجرد المحشور والجسد الدنيوي.

بل يمكن أن يقال ما يرد على هذا الجسد الدنيوي بعد الموت من مقبورته وضغطته ووحشته وهجوم الحشرات عليه واذيته كلها واردة على ذلك الروح المجرد لأن الهووية هنا ايضاً محفوظة ولو باعتبار ما كان من قبيل وآتوا اليتامى امواهم. كيف ولو برهن عليه في الدنيا مراراً أنك لست هذه المدرة المحدودة والهيكल الآكل الشارب لم يدعن فكيف يصير

من اصحاب الشهود بمجرد غمض عينه الظاهرة ويدري انه ليس ذلك الجسد الميت حتى لا يكون وباله وباله؟

«من كه خود را زنده در عمر دراز پی نبردم مرده چون یا بی تو باز»  
والغرض كسر سورة الاستعداد في حفظ الهوية في الجسد الدنيوي والبرزخي والأخروي، وأن هذا أيضاً يكون وإلا فعذاب القبر وثوابه وعذاب الآخرة وثوابها كلها يرد على الجسد البرزخي والأخروي، فان هذا يدثر وهما باقيان، والأمور الأخروية كلها باقية دائمة.

والفرق بين الجسد البرزخي والأخروي بل جميع الأمور البرزخية والأمور الأخروية بالشدة والضعف والصفاء والكدر فان الانسان بعد موته ما دام كونه قريب العهد بالدنيا ومتوجهاً الى الققاء فجميع ما يشاهده ويراه تكون ذات حظاً من الجانبين كما هو حكم البرزخ ولا يكون في الصفاء مثل الصور الأخروية إلذ اذاً وإيلاًماً، ولذا كان البرزخ أيضاً مناماً بالنسبة الى الآخرة التي فيها يصير الانسان بعيد العهد من الدنيا، مقبلاً بشرائش وجوده الى اسماء الله اللطيفة والقهريّة، والدنيا كانت مناماً في منام.

ان قلت: كيف يكون الجسد الأخروي بعينه هو الجسد الدنيوي، والدنيوي منحل غير باق؟

قلت أولاً بقاء الأخروي بقاء الدنيوي (كذا - والصواب: البقاء الأخروي البقاء الدنيوي - ظ) بمقتضى القواعد السابقة. وثانياً ان الجسد الدنيوي باق في حده ومرتبته إذ الصورة لا تنقلب الى صورة فان كل صورة تعاند وتنازع الصورة الأخرى فكيف تقبلها؟ نعم الهيولي تقبل صورة زماناً ثم تخلع عنها تلك الصورة بعد ذلك الزمان وتكسو بدلهها صورة أخرى في زمان آخر، وإلا فان صارت صورة صورة كان ذلك انقلاباً مستحيلًا، فلحم البدن لا يصير تراباً ولا دوداً ولا غير ذلك بها هي صور لإباء كل و تعصيه عن الآخر، فصورة البدن الدنيوي في حدها ومرتبته ازلاً وابداً صورة بدن، وكذا صورة التراب والدود كل في حده هو هو. وما يقال في المحاورات إن البدن او اللحم صار تراباً معناه أن هيولي البدن أو اللحم التي هي أيضاً بدن أو لحم لأنها أيضاً جزئها كالصورة، صارت تراباً، أي خلعت عنها صورة البدن واكتست صورة التراب، كما انه اذا قيل في الانقلابات صار الماء هواء كان معناه أن المادّة المكتسبة صورة المائية خلعت عنها الصورة المائية وتلبست متعاقبة بالصورة

الهوائية لأن الماء بها هو ماء صار هواء بها هو هواء.

والحاصل ان الصور جميعاً سواء كانت آليات الوجود أو زمانياته، وسواء كانت الزمانيات قصيرة البقاء أو طويلة باقية في وعاء الدهر لانه لا ينقص من خزائنه شيء. وهذا يدفع شبهة الآكل والمأكول، إذ كما اشرنا صور ابدان المؤمنين المأكولة للكافر لا تصير صورة الكافر بل كل صورة لصاحبها، والمادة هي المتحوّلة في الصور سواء كانت هي الهولي الأولي، أو الجسمية المطلقة، أو الامتداد المطلق، أو الأجزاء التي لا تتجزى، أو الأجرام الصغار الصلبة.

ولما كانت الأجسام الأخرية صوراً صرفة بلا هولي فلا تصادم وازدحام فيها، ولا مكان لها من جنس أمكنة هذا العالم بأن يكون في شرق هذا العالم أو غربه أو علوه أو سفله كما في الصور التي في عالم مثالك الأصغر سواء تراها في يقظتك أو منامك؛ بل الصور التي في المرائي ايضاً لا مكان لها في هذا العالم. ولا تتطرق شبهة التناسخ ايضاً لأن تلك الصور من النفس كالظلّ اللازم لا كالمادة المستعدة لها كالابدان الدنيوية، وإن شئت سم ذلك تناسخاً ملكوتياً. فلنكتف بهذا القدر من الكلام في المعاد.

وأما ما افاده - قدس سره - من التعليقات على مطالبه المذكورة فهي ما يلي:  
قولنا: «بناء على ان الروح عندهم جسم سار في البدن» هذا الذي ذكره في الروح الأمري حكم الروح البخاري. حاشا الروح الالهي المشار اليه في قوله تعالى: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» عن ذلك.

إن قلت: أنو كان للروح حلول سريان في البدن انتفى بتلاشي البدن لانتفاء الحال بانتفاء المحل، فكيف يقولون ببقائه؟

قلت: هؤلاء لما كانوا ملّين مسلمين لم يقولوا بما قال الطباعية والذهرية إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا إلا الدهر؛ بل قالوا إن الله يحيينا ويميتنا فيعد منا ووجدنا لأنه على كل شيء قدير، واعادة المعدم جائز.

قولنا: «أو بناء على أن شيئية الشيء ببادته» وهذا يقول بعض المتكلمين بأن الأجزاء التي لا تتجزى من الميت يحفظ في علم الباري من أن تصير مادة لشيء آخر. وفي القيامة تصير بدناً له. ولو كان الشيئية بالمادة كان الأجزاء الترايية والأغبرة والأبخرة التي يستحيل اليها بدن زيد مثلاً زيداً، وهذا واضح البطلان بل شيئية الشيء بصورته وبفعليته.

قولنا: «وانسانية الانسان بروحه لا بجسده» هذا خطأ بل بهما جميعاً فإن الانسان

التأم كلاهما إذ حدّه الثام الحيوان الناطق. وان عرفناه بالأجزاء الخارجية نقول انه نفس وبدن لكون البدن اعم من البدن الطبيعي والبرزخي والأخروي وان كان النفس اعظم ركنيه، كما ان في البدن صورته أفخم شطريه، بل لو لم يكن الا الصورة كان هو هو، وحاجة الصورة إلى المادة ما دام ضعفها واذا قوي كما في الآخرة لاستغنت عنها.

قولنا «لتلازم بين المواد والصور» التلازم على سبيل الإطلاق ممنوع، انها التلازم بين المادة والصور الطبيعية لا بينها وبين مطلق الصور فان الصور المثالية غنية عن المواد لتجردها البرزخي.

قولنا «والقوى والمشاعر غير منحصرة...» جواب عن قولهم: «والقوى تفنى بفناء المحال» بأن للنفس في ذاتها قوى ومشاعر وراء قوى البدن الطبيعي بها يرى المكاشف هنا ما لا يرى غيره، ويسمع ما لا يسمع غيره، ويشم ما لا يشم غيره، وقس، ونعم ما قيل:

«پنج حسّی هست جز این پنج حسّ	آن چو زر سرخ و این حسّ همچو مسّ
صحتّ این حسّ بجوید از طبیب	صحتّ آن حسّ بجوید از حبیب
صحتّ این حسّ ز معموری تن	صحتّ آن حسّ زویرانی بدن»

قولنا: «نعم المواد مظاهر لهذه» فالروح البخاري الدماغي مظهر للصور المنشأة عن القوى لا أنه محل لها والا لزم انطباع العظيم في الصغير، ولذثور والتلاشي في الصور لتحلل الروح بتطرق الحرارة اليه، وهذه المظهرية مثل مظهرية المرائي الصبقلية الأخرى للصور العكسية، فاذا قابلت المرآة صوراً عظيمة ترائت فيها قدرا هو أضعاف مقدار المرآة مع بعدها وسمكها ولا تخن للمرآة أو لنهاء يسم ذلك البعد.

قولنا: «كما يظهر من بعض كلمات الغزالي» كقوله في شبهة التناسخ الواردة على المعاد الجسماني: إن هذا التناسخ جوّزه الشرع، وغيره من تصريحاته وتلويحاته.

قولنا: «عين البدن الدنيوي» ولا تميز بينها إلا بالدنيوية والأخروية الحاصلتين من خاصية النشاطين، وللشيء اصل محفوظ في جميع النشاطات، واذا انتقل من نشأة الى نشأة رفض خاصية النشأة المنتقل منها، والتميز غير الشخص، والشخص محفوظ بالنفس وفي النفس بالوجود الحقيقي ولكن للشخص مراتب متميزة.

قولنا: «فهي صور صرفة» أي غير مشوبة بالمادة وعدم المادة معها ملزوم عدم قبول التحول والإمتزاج والمزاج، وتلك الصور يجب أن تكون هكذا والا لم تكن تلك الدار دار

البقاء وتلك عقبى الدار، ولا ذلك اليوم يوم الحصاد بل يوم الزراعة فكانت الدنيا لا آخرة ولا يوم المجازاة والغايات.

قولنا: «بل بوجه كالصور المرآتية» الصور الأخروية كالصور المرآتية بشرطين: أحدهما أن تكون هذه ذوات ارواح؛ وثانيهما أن تكون ظاهرة بلا مراني، نعم لا حاجة الى الشرط الثاني في التشبيه بالمراني في مظهرية السماء للصور الخيالية مع قيام الصور بذواتها في كلا المظهرين.

قولنا: «فهي أمارات التشخص» لأن كماً ما وكيفاً ما ونحوها كليات طبيعية وضم الكلي الطبيعي الى الكلي الطبيعي لا يفيد التشخص مالم يتخط نحو من الوجود في البين. هذا بحسب اصل الطبيعة التي لا كلية ولا جزئية، وأما بحسب الإبهام المستفاد من كلمة ما الإبهامية في كلامهم فمعلوم أن المبهم لا يفيد التشخص، إلا أن يكون المراد بها السعة، وأن كلاً منها مع عرض كعرض المزاج الشخصي من أمارات التشخص الذي هو الوجود الخاص.

قولنا: «مع كون كل حركة متصلة واحدة» وهي الحركة القطعية هي المتصلة والممتدة، وأما التوسطية فهي الوحدة البسيطة التي هي أوجد كالآن السيال، ويشملها قولنا اصل محفوظ، كما يشمل الموضوع الثابت الباقي والفرد الآتي والزمانى مما فيه الحركة الجوهرية.

قولنا: «يوماً فيوماً» لتحليل الحرارة إياها من الحرارة الغريزية والأسطقسية، ومن حرارة الحركات البدنية، ومن حرارة الحركات النفسية الغضبية والفرجية، وبرودة الحركات الخوفية والغمية، ومن الحرارة الكوكبية سيما الشمس في صميم الصيف وغير ذلك.

قولنا: «كما في المنام» إذ فيه الجسد الطبيعي مطروح والنفس تستعمل الصورة المتألية وبها تحيي وتذهب وتخطب أو تُخاطب وبها تقتنظ أوطارها، وهي أحد أطوارها. ومن هذا يعلم تجرد النفس إذ قد تستعمل البدن الطبيعي، وقد تستعمل البدن المثالي، فيعلم أنها غنية عنها قائمة بدونها.

قولنا: «ومع ذلك نقول...» أي نلتزم أن هذا البدن غير ذلك البدن مرتبة، ولكن بمعنى أن هذا دنيوي، وذلك أخروي، فلا تفاوت إلا بالدنيوية والأخروية، ولكن التشخص باق والشخص هو هو بعينه، والتفنن في التشخص جائز، والتفاوت في خصوصيات النشأة لازم، والشخص المتخطي في كل نشأة يرفض خاصية النشأة المنتقل منها، ويكتسي خاصية المنتقل اليها.



قولنا: «كيف ولو برهن عليه في الدنيا...» ونعم ما قيل:

«این به خاک اندر شد وکل خاک شد      وان تمک اندر شد وکل یاک شد»  
فالجاهل يظن أنه هذا البدن، وأنه هذه المدة الواقعة في الجهة السفلى، وأنه  
هذا المركب المؤرخ بتاريخ مخصوص، وأن له الشكل والوضع ونحوهما، والحال أن هويته  
بالروح المجرد روح الله، ونفخت فيه من روحي، وانها نور محيط بسيط

«حدّ انسان بمذهب عامه      حيوان است مستوی القامه  
پهن ناخن برهنه پوست زموی      بدو یا رهسپر بخانه و کوی  
هرکه را بنگرند کاینسانست      می برندش گمان که انسانست  
آدمی چیست برزخی جامع      صورت خلق و حق در آن واقع  
متصل با حقائق جبروت      مشتمل بر رقائق ملکوت  
ظاهرش خشک لب بساحل فرق      باطنش در محیط وحدت غرق»

قولنا: «من که خود را...» من مقالات الشيخ عطار:

«چونکه آن سقراط در نزع اوقساد      داشت شاگردی و گفت ای اوستاد  
چون کفن سازیم و تن پاکت کنیم      در کدامین جای در خاکت کنیم  
گفت اگر تو باز یابیم ای غلام      دفن کن هرجا که خواهی والسلام  
من که خود را زنده در عمر دراز      پی نبردم مرده چون یا بی تو باز»

قولنا: «والامور الأخروية كلها باقية» فيه إشارة الى أن الأمور البرزخية أيضاً غير  
باقية بل متبدلة بالأخروية، وما قلنا انها باقية ان كان تغليبها لأنها من نشأة واحدة.

قولنا: «ولما كانت الأجسام الأخروية صوراً صرفة» أي مثالية بلا هيولي أي بلا  
دنيوي وإلا كانت الآخرة مزرعة لا دار الحصاد، ومغاية لا الغايات والمجازاة فلا تصادم  
كما في الصور المنامية، قال الله تعالى: «قل ان الأولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم  
معلوم، هذا بحسب الزمان؛ وأما بحسب المكان فقد ورد في السنة ان الأولين والآخرين  
يخشرون في صعيد واحد، لكن الانسان ان غلب عليه التجرد العقلاني وكان من اهل المعنى  
طوى في حقه الزمان والمكان بل عالم الصور باجمعها، وان كان من اهل الصورة والتجرد  
البرزخي والمثالي فلا، فيشاهد تعاقباً ملذاته ومولماته إذ لم يتصل في الدنيا بالكليات  
والعقليات ولم يتصل إلا بالجزئيات ولم يحصل له سنجية إلا بالصور المتقدرات وهي مثار

التفرقة بالذات، والمدرّك من سنخ مدرّكه فإن يصل الأشياء فتسبباً على ما اعتاد في الدنيا وتجوهر ذاته في الأولى «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ»<sup>١١</sup> فلا أصحاب اليمين نيل لذة بعد نيل على التوالي، ولأصحاب الشمال نيل الم بعد الم على التوالي، ولا يسع لأهل الصورة الجمع والطّي والإحاطة المعنوية كما لأهل المعنى.

قولنا: «ولا مكان لها من جنس امكنة هذا العالم» وأما المكان المثالي أي صورة المكان فلا مضايقة؛ بل هو لازم. وأما المكان الذي هو من امكنة هذا العالم فلا يناسب متمكنات ذلك العالم. وإيضاً عالم الآخرة عالم تام، والعالم التام جميع لوازمه في نفسه من نفسه فلا يزاحم على متمكنات هذا العالم ولا يحتاج الى مكانه عالياً كان أو سافلاً، كما لا يحتاج الى زمانه، نعم زمانه الدهر الأيسر الأعلى<sup>١٢</sup>.

ثم بما تقدّم من الاشارات الحكمية يعلم أن نحو كريمة «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»<sup>١٣</sup> ناطقة بأنه سبحانه - يحيي العظام العنصري الطبيعي في هذه النشأة مرة ثانية وثالثة وهكذا مرة بعد مرة في هذه النشأة الدنيوية على سننّه السنيّة «فَلَنُحْجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنُحْجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»<sup>١٤</sup> لا أن النشأة الدنيوية تنتقل أخروية، وإلا فإين الآخرة عقبى الدار؟ وإين النشأة الأولى والثانية وقد قال عز من قائل «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ»<sup>١٥</sup>. وقد اجاد صاحب بيان السعادة في تفسيرها، فإن ما افاد هو لباب ما تقدم من الاشارات الحكمية فقال:

«اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة» قدرة جواد من اضعف الأشياء «فاذا هو» رجل قادر قوي ناطق «خصيم» يعني ذو عقل وعلم ونطق وقدرة وقوة على الدفع «مبين» ظاهر أو مظهر «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا» هو قوله: مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ بعد اخذها وتفتيتها «وَنَسِيَ خَلْقَهُ» من نطفة بلا سبق أثر منه، والحال أن احيائه بعد بقاء روحه وسائر آثاره من المادة والبدن المثالي والنفس الحيوانية والنفس الانسانية والروح والعقل اسهل «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ

١. الواقعة: ٦٢.

٢. شرح الاسماء الحسنی، للسبزواری، ط (الناصری)، ص ٢٧٧ - ٢٨٢.

٣. يس: ٧٩.

٤. الفاطر: ٤٤.

٥. الواقعة: ٦٢.

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» من دون أثر منها «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» فيعلم ما بقي منها مما ذكرنا، ويعلم كيفية وصلها وفصلها ووضعها في مواضعها

اعلم أن الإنسان له بدن طبيعي هو مركب لبدنه المثالي، وله بدن مثالي هو مركب لنفسه الحيوانية، وهي مركب لنفسه الإنسانية، وهي مركب لروحه وعقله، والباقي منه هو عقله وروحه ونفسه الانسانية ونفسه الحيوانية وبدنه المثالي، والفاني منه هو بدنه الطبيعي وهو مادة معتبرة في الانسان بنحو الابهام، وانما التشخيص والتحصيل له نيس الا بتلك المراتب الباقية، ألا ترى أن بدنه الطبيعي من اول استقرار نطفته الى آخره في الفناء والانحلال، والبتة لا يبقى منه شيء الى آخر عمره ومع ذلك هو من غير تبدل الشخصية وتحصله، وذلك لما كررنا ذكره ان شيئية الشيء هو فعليته الأخيرة، وما سوى فعليته الأخيرة مأخوذة بنحو الاجمال في شخصيته، وفي الأخبار إشعار بها ذكر فانه ورد عنهم أن أجزائه الاصلية تبقى مستديرة عند صدره، يعني أن اجزائه الغير الاصلية غير معتبرة فيه بنحو التفصيل.

وعن الصادق - عليه السلام - أن الروح مقيمة في مكانها روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصير تراباً كما منه خلق، وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها ممّا اكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الأرض ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين البعث أمطرت الأرض مطر النشور فتربصوا ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن إذا مخض فيجمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن الله القادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيتها وتلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً.

وعنه - عليه السلام - في نزول الآية، قال: «جاءَ أَيْ بُنْ خَلْفٍ فَأَخَذَ عَظْماً بِأَلْيَا مِنْ حَائِطٍ فَفَتَّهْ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِذَا كُنَّا عِظَاطاً وَرُفَاتاً أَنَا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقاً فَتَزَلْتُ». انتهى ما اردنا نقله من بيان السعادة.

والحديث المذكور الصادقي في الروح من غرر الأحاديث المعادية، ولعلك بما اهديناها اليك في هذه العيون تقدر على حل رموزه، والحكم الالهي آقا علي المدرس الزنوزي بين ايضاً في سبيل الرشاد طائفة من الاسرار المكنونة فيه، والله يهدي من يشاء الى سبيل الرشاد.



## عين في انواع الساعة والقلب وغيرها (٦٠)

س - ومن تلك العيون الفائرة أنَّ النفس لها انواع خمسة من الساعة قال عز من قائل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ»<sup>(١)</sup>. والساعة هي قيامتها فاقسام القيام خمسة: ما هو في كل ساعة وأن، وما هو بالموت الطبيعي، وما هو بالموت الارادي، وما هو موعود منتظر، وما هو بالقضاء للعارفين. هذا هو إجمال الكلام فيها، وتفصيله هو ما حرره القيصري في آخر الفصل التاسع من فصول شرحه على فصوص الحكم<sup>(٢)</sup> حيث قال:

«للساعة انواع خمسة: منها ما هو في كل أن وساعة اذ عند كل أن يظهر من الغيب الى الشهادة، ويدخل منها الى الغيب من المعاني والتجليات والكائنات والفاسدات وغيرها مما لا يحيط به الا الله، لذلك سميت باسمها، قال - تعالى -: «يَلُحُّ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>(٣)</sup> «كل يوم هو في شأن»<sup>(٤)</sup>.

ومنها الموت الطبيعي كما قال - عليه السلام - من مات فقد قامت قيامته. وبازائه الموت الإرادي الذي يحصل للسالكين المتوجهين إلى الحق قبل وقوع الموت الطبيعي. قال - عليه السلام -: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا». فجعل - عليه السلام - الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها والامتناع عن مقتضيات النفس ولذاتها وعدم اتباع الهوى موتاً. لذلك ينكشف للسالك ما ينكشف للحميت ويسمى بالقيمة الصغرى. ومنها ما هو موعود منتظر لكل كقوله - تعالى -: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا»<sup>(٥)</sup>.

١. الحج: ٢.

٢. شرح القيصري. ط ١. ص ٤١.

٣. ق: ١٦.

٥. الحج: ٧.

٤. الرحمن: ٣٠.

وذلك بطلوع شمس ذات الاحدية من مغرب المظاهر الخلقية وانكشاف الحقيقة الكلية وظهور الوحدة التامة وانقهار الكثرة كقوله: «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»<sup>(١)</sup>.

وبازائه ما يحصل للعارفين الموحدين من الفناء في الله والبقاء به قبل وقوع حكم ذلك التجلي على جميع الخلائق ويسمى بالقيامة الكبرى. ولكل من هذه الانواع لوازم و نتائج يشتمل على بيان بعضها الكلام المجيد والاحاديث الصحيحة صريحاً وإشارة يحرم كشف بعضها. انتهى كلام القيصري مع اختصار منّا.

وقال في الفصل الآدمي في بيان رجوع الامر كله اليه - سبحانه -: «وهذا الرجوع انما يتحقق عند القيامة الكبرى بفناء الافعال والصفات والذات في افعاله وصفاته وذاته الموجب لرفع الاتينية وظهور حكم الاحدية»<sup>(٢)</sup>.

وقال في الفصل الشيعي: «إن النبوة والرسالة تنقسم إلى قسمين قسم يتعلق بالتشريع، وقسم يتعلق بالإنباء عن الحقائق الإلهية وأسرار الغيوب وإرشاد العباد إلى الله من حيث الباطن وإظهار أسرار عالم الملك والملكوت وكشف سرّ الربوبية المستترة بمظاهر الأكوان لقيام القيامة الكبرى وظهور ما تستتره الحق وأخفى»<sup>(٣)</sup>.

والفصل السادس عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار في القيامتين الصغرى والكبرى<sup>(٤)</sup>. ثم تصدى لبيانها بمعرفة النفس حيث قال: «ومفتاح العلوم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها: والموت كالولادة ففس الآخرة بالاولى، والولادة الكبرى بالولادة الصغرى». الى أن أجرى البحث في معرفة النفس الى قيام القيامة الكبرى وحصول طي السموات بذلك لها فقال: «فكما أن الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى والمشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الآخرة تارة أخرى على نحو آخر، فكذلك القياس في تكون هذا العالم وموجوداتها من السموات والأرض وما بينهما وما فيها ثم رجوع الكل اليه بطي

١. الذافر: ١٦.

٢. شرح فصوص الحكم، للقيصري، ط ١، ص ٦٥.

٣. المصدر، ص ١٠٩.

٤. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٧٣.

السموات وانتشار الكواكب واندكالك الجبال وقبض الارض وما فيها وموت الخلائق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فاذا رجع اليه الكل استأنف لها الوجود تارة أخرى على وجه تقوم قياماً يبقى أبداً من غير فناء ولا زوال. الخ».

اقول: إنه - قدس سره - افاد في الفصل المذكور عدة وجوه في بيان حديث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

ثم في قوله: «طَي السَّمَوَاتِ وَقَبْضُ الْأَرْضِ» ناظر الى كريمة «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»<sup>(١)</sup>. وكريمة «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»<sup>(٢)</sup>.

وافاد في آخر الفصل الثالث عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار<sup>(٣)</sup> في الفرق بين القبض والطّي بقوله: «ان القبض يستدعي أن يكون للمقبوض وجود عند يد القابض اشرف من وجوده الذي كان في تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا جذبتة وقبضته القوة الغذائية فانها تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمفتذى وهي اشرف، واما الطّي فيستدعي أن لا يبقى للمطوي وجود واتانية. فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية كما قال يوم تبدل الارض غير الارض. وطّي السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه - تعالى - والعقل الصّرف فان عن نفسه و باق بالحق - تعالى -.

وبسط القول في تفسير الطّي في الفصل الرابع من الموقف السابع من آلهيات الأسفار<sup>(٤)</sup> وفي الفاتحة السادسة من المفتاح الاول من مفاتيح الغيب<sup>(٥)</sup>. وقال في الموضع المذكور من الأسفار: «قال بعض المحققين إن الإنسان مادام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيداً بقيود البعد» الى آخر الفصل في تفسير الطّي.

١. الزمر: ٦٨.

٢. الانبياء: ١٠٥.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٧٠.

٤. المصدر، ج ٣، ص ١٠٢.

٥. مفاتيح الغيب، ص ٨.

اقول: ان هذا البعض من المحققين هو المحقق الطوسي وقد كان صاحب الأسفار ناظراً الى ما بينه في طي السموات في الفصل الحادي عشر من تذكرة آغاز وانجام وكلام صاحب الأسفار ترجمة ما في ذلك الفصل من التذكرة .

وكذلك الفيض في الفصل الاخير من الباب الثالث عشر من علم اليقين في بيان الطي ناظر الى ما بينه المحقق الطوسي في ذلك الفصل من تذكرة آغاز وانجام حيث قال: «قال بعض المحققين ان اهل الحجاب والارتباب ذاهلون عن كون الازمنة والحركات منظوية يوم القيامة منشورة ههنا ولا يمكن لهم أن يعرفوا بها جمعاً الى آخر ما قرر»<sup>(١)</sup> وهو يعني ايضاً ببعض المحققين المحقق الطوسي. وراجع الى تعليقاتنا على ذلك الفصل من تذكرة آغاز وانجام .

وقال المثاله السبزواري في شرح المعنى من البند ٩٣ من شرح الاسماء : «المعنى لكل عند تجليه الاعظم، وظهوره بالوحدة النامة في الطامة الكبرى، فعند ذلك فتاء هويات الكل ووجوداتها وصفاتها وافعالها حتى الافلاك والاملاك كما قال: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»<sup>(٢)</sup> وقال: «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٣)</sup> الى غير ذلك من الآيات والبيانات وهذه هي القيامة الكبرى التي هي مبهمة الوقت، محملة الميعاد لأن علمها عند ربي وهي في السلسلة الطولية الصعودية لا في العرضية، فمن يطالبها من مستقبل السلسلة العرضية فقد استسمن ذا ورم، كمطالبة المبدء الأزلي من ماضيها، ولذا استصعب اهل الكفر دراية ذلك فضلاً عن اولى الاوهام والخيالات. ونعم ما قال صدر المتألهين في معنى الساعة: «إن يوم القيامة الكبرى لساعات الانفاس الصغريات كاليوم للساعات الزمانية، او كالسنة للأيام، فهذا الاحتواء مثل ذلك الانطواء، ومعلوم ان الوصول الى الغايات والاستكمال الذاتي والقضاء في الواحدية والأحدية طولية لا عرضية»<sup>(٤)</sup>.

واعلم ان انواع الساعة كما انها خمسة كذلك ان العرش خمسة: عرش الحياة وهو عرش الهوية، وعرش الرحمانية، وعرش العظيم، وعرش الكريم، وعرش المجيد. فراجع

١. علم اليقين، ط ١ (المجري)، ص ٢٢١.

٢. التفتازاني: ٨٨.

٣. آل عمران: ٨٨٠.

٤. شرح الاسماء للمثاله السبزواري ط (الناصرى)، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.



في بيانها الى عقلة المستوفز للشيخ الاكبر الطائي<sup>(١)</sup>.

وكذلك السنة الحمد اي حقيقة الذكر ومراتبه، وكذلك الحضرات، وكذلك النون، وكذلك النكاحات، وكذلك انواع القلب وكذلك الكلبيات والمعبة؛ كل واحد منها خمس مراتب فراجع الى النكتة ٦٦٣ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

تبصرة: القيامة الصغرى معلومة، من مات فقد قامت قيامته. وأما القيامة الكبرى فأنما تحصل للروح الاعظم الانساني وهو حقيقة الانسان الكامل ومظاهره في هذه النشأة ايضاً بتجليات الأسماء المقتضية لها فيه، كالقهار والواحد الأحد والفرد والصمد والغني والعزيز والمعيد والمحيي والمميت والمأحي وغيرها، وهي لا تتجلى إلا برفع الحجب. وأما القيامة الكبرى بالمعنى المرتكز في الأذهان فسيأتي الإشارة اليها.

اعلم أن الفناء عند التجلي ليس المراد به انعدام عين العبد مطلقاً؛ بل المراد منه فناء جهته البشرية في الجهة الربانية، إذ لكل عبد جهة الحضرة الالهية. فاذا تجلى - سبحانه - بالأحادية فإن الكثرة تضحل وتفتى عندها فالمتجلى له لا يشعر بنفسه فضلاً عن غيره ولا يرى ذاته ايضاً الا عين الحق واختفاء الاغيار عند ظهور انوار الحق في نظر المتجلى له كاختفاء الكواكب عن طلوع الشمس مع بقاء اعيانها.

وللفناء مراتب ثلاث: المحو وهو رؤية فناء الأفعال في فعله - تعالى -؛ والطمس وهو رؤية الصفات فانية في صفاته - تعالى -؛ والمحق وهو شهود فناء كل وجود في وجوده - تعالى -؛ في المقام الأول (لا حول ولا قوة الا بالله)، وفي الثاني (لا اله الا الله)، وفي الثالث (لا هو الا هو). فافهم.

اختصاص المحو بتوحيد الافعال، والطمس بتوحيد الصفات، والمحق بتوحيد الذات اصطلاح عرفاني.

وانما يتم البحث عن المقام بما أفاد العلامة القيصري في الفصل الحادي عشر من فصول شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وبعض الإيضاحات الايضاحية من حوله. قال: الفصل الحادي عشر في عود الروح ومظاهره اليه تعالى عند القيامة الكبرى: «إن للحق - تعالى - تجليات ذاتية وأسمائية وصفاتية، وأن للأسماء والصفات دولاً يظهر حكمها

١. عقلة المستوفز (باب في ذكر العرش)، ط ١، ص ٥٢.

وسلطتها في العالم حين ظهور تلك الدول. ولا شك ان الآخرة أنما تحصل بارتفاع الحجب وظهور الحق بالوحدة الحقيقية كما يظهر كل شيء فيها على صورته الحقيقية ويتميز الحق عن الباطل لكونه يوم الفصل والقضاء ومحلّ هذا التجلي ومظهره الروح فوجب أن يفني فيه عند وقوع ذلك التجلي وبفناؤه يفني جميع مظاهره، قال - تعالى - : «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ»<sup>(١)</sup> وهم الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمُ الْقِيَامَةُ الكبرى لذلك قيل كل شيء يرجع الى أصله؛ قال الله - عز وجل - : «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٢)</sup> «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»<sup>(٣)</sup>، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»<sup>(٤)</sup>. وذلك قد يكون بزوال التعينات الخلقية وفناء وجه انعبودية في وجه الربوبية كانهدام تعين القطرات عند الوصول الى البحر، وذوبان الجليد بطلوع شمس الحقيقة قال تعالى: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»<sup>(٥)</sup> «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»<sup>(٦)</sup> أي نزيل عنها التعين السماوي ليرجع الى الوجود المطلق بارتفاع وجوده المقيد فقال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار مشيراً الى ظهور دولة حكمة المرتبة الأحدية وجاء في الخبر الصحيح أيضاً أن الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت أيضاً، ثم يعيدها للفصل والقضاء بينهم لينزل كل منهم منزلته من الجنة والنار.

وأيضاً كما أن وجودات التعينات الخلقية أنها هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة، كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة.

ومن جملة الأسماء المقتضية لها القهار والواحد الأحد والفرد الصمد والغني والعزیز والمعيد والمميت والماسحي وغيرها. وانكار من لم يذق هذا المشهد من العارفين علماً غير الواصلين حالاً أو المفرورين بعقولهم الضعيفة العادية هذه الحالة، أنها ينشأ من ضعف

١. الزمر: ٦٨.

٢. آل عمران: ١٨٠.

٣. القصص: ٨٨.

٤. الرحمن: ٢٦.

٥. الانبياء: ١٠٤.

٦. الانبياء: ١٠٤.

إيمانهم بالأنبياء عليهم السلام أعادنا الله عنه..

ومن اكتحل عينه بنور الإيمان وتنور قلبه بطلوع شمس العيان يجد أعيان العالم دائماً متبدلة، وتعيناتها متزائلة كما قال - تعالى - : «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»<sup>١</sup>.

وقد يكون باختفائها فيه كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس ويستتر وجه العبودية بوجه الربوبية فيكون الرب ظاهراً والعبد مخفياً. ومن لسان هذا المقال ينشد:

«سَتَرْتُ عَنْ دَهْرِي بَظْلَ جَنَاحِهِ      فَعَيْنِي تَرَى دَهْرِي وَلَيْسَ بِرَافِي  
فَلَوْ تَسْأَلُ الْأَيَّامَ مَا اسْمِي مَا دَرْتُ      وَأَيْنَ مَكَانِي مَا دَرِينَ مَكَانِي»  
وهذا الاختفاء أنها هو في مقابلة اختفاء الحق بالعبد عند إظهاره إياه.

وقد يكون بتبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات فكلما ارتفع صفة من صفاتها قامت صفة إلهية مقامها فيكون الحق حينئذ سمعه وبصره كما نطق به الحديث، ويتصرف في الوجود بما أراد الله. وكلُّ منها قد يكون معجلاً كما للكامل والأفراد الذين قامت قيامتهم وفتوا في الحق وهم في الحياة الدنيا صورة؛ وقد يكون مؤجلاً وهو الساعة الموعودة بلسان الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين -.

تنبيه: لا يتوهم أن ذلك الفناء هو الفناء العلمي الحاصل للعارفين الذين ليسوا من أرباب الشهود الحالي مع بقائهم عينا وصفة. فإن بين من يتصور المحبة وبين من هي حاله فرقاناً عظيماً كما قال الشاعر:

«لا يعرف الحبَّ إلا من يكابده      ولا الصبابة إلا من يعانيها»  
والحق أن الإعراب عنه لغير ذائقه ستر، والإظهار لغير واجده إخفاء، والعلم بكيفيته على ما هو عليه مختص بالله لا يمكن أن يطلع عليه إلا من شاء الله من عباده الكامل وحصل له هذا المشهد الشريف، والتجلي الذاتي العفني للأعيان بالأصالة كما قال تعالى: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا».

وإذا علمت ما مرَّ علمت معنى الاتحاد الذي استتهر بين هذه الطائفة؛ وعلمت اتحاد كل اسم من الأسماء مع مظهره وصورته، أو اسم مع اسم آخر ومظهر مع مظهر آخر. وشهودك اتحاد قطرات الأمطار بعد تعددها، واتحاد الأنوار مع تكثرها كالنور الحاصل من

الشمس والكوكب على وجه الأرض، أو من السرج المتعددة في بيت واحد، وتبدل صور عالم الكون والفساد على هولي واحدة دليل واضح على حقيقة ما قلنا. هذا مع أن الجسم كثيف فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل من المراتب الحقير والشريف. والحلول والإتحاد بين التبيين المتفانين من كل الوجوه شرك عند أهل الله لفناء الأغيار عندهم بتور الواحد القهار.

بيان: في الفصل المذكور عدة مطالب نفيسة ينبغي الإهتمام التام بادراكها منها قيام قيامة العبد بفنائه في جلال الله - سبحانه - وجماله ذوقاً وشهوداً لا مفهوماً وعلماً فقط، ويبين هذا المعنى قوله حصول الآخرة بارتفاع الحجب، وبين ذلك الإرتفاع على ستة أوجه. وذلك لأنه قسم أولاً ارتفاع الحجب على ثلاثة أوجه، ثم قسم كلا منها على قسمين، أما الوجوه الثلاثة فأحدها قوله: «وذلك» - أي ارتفاع الحجب قد يكون بزوال التعينات الخلقية الخ. وثانيها قوله «وقد يكون» - أي ارتفاع الحجب باختفائها فيه - أي باختفاء التعينات في وجه الربوبية كأختفاء الكواكب الخ. وثالثها قوله: «وقد يكون» - أي ارتفاع الحجب بتبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية الخ. وأما القسمان الأخيران فهما قوله: «وكل منها» - أي كل واحد من الارتفاعات الثلاثة قد يكون معجلاً كما للكامل والأفراد، وقد يكون مؤجلاً - أي في الآخرة وهو الساعة الموعودة.

ومنها إمامة الحق - سبحانه - جميع ما سواه. والأمران أعني الفناء والإمامة مألهما واحد، وهما مع الصعق في الآية ولا ينفكان عنه إلا من شاء الله فافهم. ومنها الإشارة إلى الحركة في الجوهر وتجدد الأمثال حيث قال: أعيان العالم دائماً متبدلة أي بالحركة الجوهرية. وقد دريت تنقيب البحث عن الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال وتحقيق الحق فيها في العين الخامسة عشرة.

ومنها ظهور كل شيء في القيامة على صورته الحقيقية ويتميز الحق عن الباطل لكونه - أي يوم الآخرة وتذكير الضمير باعتبار الخبر - يوم الفصل والقضاء. قال سبحانه: «إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا»<sup>(١)</sup>.

قوله: «في عود الروح أي الروح الأعظم الإنساني وحقيقة الإنسان الكامل». وقوله:

«عند القيامة الكبرى»، كما يبينها بعده بقوله: «ولا شك أن الآخرة انما يحصل بارتفاع الحجب الخ». وقد عرفت انواع الساعة والقيامتين الكبرى والصغرى. وقول: «وظهور الحق بالوحدة الحقيقية، أي ظهور حقيقة الحق وذاته». وقوله: «فوجب أن يغنى فيه»، أي يغنى الروح في الحق - تعالى -.

وقال في الفص الإلياسي: إن الله يحب الشجاعة وأعلى مراتب الشجاعة هو افناء نفسه وذاته مع صفاتها وأفعالها في عين ذات الحق وصفاته وأفعاله. وانما كانت الشجاعة محبوبة لاستلزامه عين البقاء الأبدى وتحققه بالوجود المحض الحقاني. وقوله: «بطلوع شمس الحقيقة»، متعلق بلفظة الزوال في قوله المقدم: «وذلك قد يكون بزوال التعينات الخلقية».

وقوله: «وجاء في الخبر الصحيح»، قد تقدم في العين الثانية والخمسين معنى ما في هذا الحديث من أن الحق - سبحانه - يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت. وقوله: «من جملة الأسماء المقتضية لها»، أي «المقتضية للقيامة».

وقوله: «وانكار من لم يذق»، مبتدء، وقوله أنما ينشأ من ضعف إيمانهم، خبر له.

وقوله: «بظل جناحه»، أي بظل تعينات أهل الدهر. والبيتان في تفسير إعجاز البيان لصدر الدين القونوي في تفسير فاتحة الكتاب وما حققه القونوي فيه مفيد في المقام جداً. وقد فسر البيتين العلامة ابن الفناري في مصباح الإنس في شرح مفتاح الغيب بما هذا لفظه: «تسارت عن دهري بظل جناحه»، أي بصورة جزئية ليس وسعه إلا إدراكها ولا يدرك عيني الكلي وحين أدركها يحسب أنه أدركني وليس كذلك. فعيني ترى دهري وليس يراني، فان النور الكلي شأنه أن يرى ولا يرى، فلو تسئل الأيام - البيت، اذ لا اسم ولا مكان لمن احتجب في الغيب بعينه؛ وهذا هو ما قال في التفسير (يعني قال صاحب مفتاح الغيب في تفسير الفاتحة)؛ ومنتهى كل ذلك بعد التحقق بهذا الكمال التوغل في درجات الأكمالية توغلاً يستلزم الاستهلاك في الله استهلاكاً يوجب غيوبة العبد في غيب ذات ربه وظهور الحق عنه في كل مرتبة من المراتب الإلهية والكونية في كل حال وفعل مما كان ينسب إلى هذا الانسان من حيث انسانيته وكمال الإلهي، أو ينسب إلى ربه من حيث هذا العبد ظهوراً يوهم عند أهل الاستبصار انه عنوان الخلافة وحكمها والأمر بعكس ذلك عند الله وعند

أهل هذا الشهود العزيز المنال - الخ<sup>(١)</sup>.

قوله من يكابده، أي يقاسيه واصله وصول المشقة إلى الكبد. قوله: يعانيها، من المعاناة. والصبابة بالفتح العشق وحرّ العشق ولوعته. قوله: أن الإعراب عنه لغير ذائقه ستر، أي الأعراب عن الفناء؛ وقد بين معنى الذوق في ديباجة الكتاب.

قوله: «والعلم بكيفيته على ما هو عليه»، أي العلم بكيفية الفناء. وقوله: «وإذا علمت ما مر علمت معنى الإتحاد»، أي إذا علمت ما مرّ من معنى الفناء علمت أن الإتحاد الذي اشتهر بين هذه الطائفة هو بمعنى الفناء؛ وعلمت أن اتحاد كل اسم أي فناء كل اسم و اختفائه مع مظهره وصورته، أو اسم مع اسم آخر أي بظهور واحد واختفاء الآخر، وكذا قوله: «ومظهر مع مظهر آخر»، أي بظهور واحد واختفاء الآخر. قوله: «أو من السرج المتعددة في بيت واحد» قال العارف الرومي في المدفتر الأول من المثنوي المعنوي.

«ده جراغ ار حاضر آری در مکان هر یکی باشد بصورت غیر آن  
فرق نتوان کرد نور هر یکی چون به نورش روی آری بی شکى»

قوله: «وتبدّل صور عالم الكون والفساد على هيلولى واحدة» هذا الكلام منه عجب لأنه صرّح آنفاً بأن أعيان العالم دائماً متبدلة فاذا كانت متبدلة فالهيلولى أيضاً متبدلة؛ وبالجملّة وحدة الهيلولى مع الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال مناقض، وأما يصحّ القول بوحدتها على مذهب المشاء واشياعهم حيث أنكروا القول بالحركة في الجوهر فالهيلولى عندهم شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسميّة وغيرها عليها. لذا قال صاحب الأسفار في آخر الفصل التاسع عشر من المرحلة السابعة منه بناء على الحركة في الجوهر ما هذا لفظه: «وتحقّق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة الهيلولى هي القوة والإستعداد، وحقيقة الصورة الطبيعيّة لها الحدوث التجديدي فللهيلولى في كل أن صورة أخرى بالإستعداد، ونكل صورة هيلولى أخرى يلزمها بالایجاب - الخ»<sup>(٢)</sup>.

وكذا قوله الآخر في آخر الفصل الثاني من الفن الثاني من علم الجواهر والأعراض من الأسفار بهذه العبارة: «ومن هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين

١. مصباح الأنس، ط ١، ص ٢٣٦.

٢. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ٢٢٣.

كالعلامة الخفري وغيره زعموا أن الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر، والصور بالأمواج - الخ»<sup>(١)</sup>.

وكذا في أواخر الفصل الثالث من الفن المذكور حيث قال: «كما أن هيولى العنصریات عند الحكماء تنخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية - الخ»<sup>(٢)</sup>.

وكذا في موارد أخرى من الأسفار. وبالجملة إن الطبيعة متحركة سيالة بجوهرها فكل ما كان من لوازم وجودها وجزء حقيقتها فهي أيضاً متجددة متبدلة أنا فأنا ومنها الهيولى فالهيولى تتجدد كل أن بتجدد الطبيعة.

قوله: «دليل واضح على حقيقة ما قلنا» أي ما قلنا من أن الفناء واقع في التعيين.  
قوله: «والحلول والاتحاد»، مبتدء، وقوله شرك عند أهل الله خبر له. والعارف الشبستري في كلشن راز ناظر اليه. حيث قال:  
«حلول و اتحاد اينجا محال است كه در وحدت دوئی عين ضلال است»

تبصرة: قد تكرر ذكر اليوم في هذه المعين، فاعلم أن اليوم في الحقيقة هو ظهور الشيء فتدبر في الآيات القرآنية التي ذكر فيها كلمة يوم، نحو قوله سبحانه: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»<sup>(٣)</sup>. «يَوْمَ نَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَانُكُمْ الْيَوْمَ الْآيَةُ»<sup>(٤)</sup>. ولما استوفينا تحقيق الحق في الجديدين أعني اليوم والليل وتنقيب البحث عنهما في مراتب اليوم من اليوم المعهود ههنا إلى يوم الله، وفي مراتب الليل من الليل المعهود ههنا إلى ليلة القدر التي هي البنية الحتمية المحمدية؛ بل إلى المعنى الأرفع منها أيضاً؛ في رسالتنا المسماة بالقرآن والانسان، فالصواب أن نرجع الطالب الكريم اليها.

تبصرة أخرى: الموت الاختياري يتشعب إلى شعوب منها أن الانسان يتحقق بمقام

١. الأسفار، ج ٢، ص ١١٩.

٢. الأسفار، ج ٢، ص ١١٩.

٣. الطارق: ٩.

٤. الحديد: ١٢.

الحيوانية - لا كما يتوهم من لا خبرة له بكلام الكمل فيحسب بفظانته البتراء انه سير معكوس الى القهقري - بل على الوجه الوجيه الذي تسمعه من الشيخ الأكبر في آخر الفصّ الالياسي، ومن العارف القيصري في شرحه عليه. فنشير الى كلام الشيخ بحرف «م» وإلى شرح القيصري بحرف «ش» على ما يلي:

«م» فمن اراد العثور على هذه الحكمة الالياسية الادريسية الذي - انشاء الله تعالى - نشأتين، وكان نبياً قبل نوح - عليه السلام -، ثم رفع فنزل رسولاً بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين، فليُنزل من حكم عقله الى شهوته ليكون حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين فحينئذ يعلم انه قد تحقق بحيوانيته.

اقول: الياس هو ادريس كما نطق به روايات الفريقين، ولذا قال الشيخ: «الحكمة الالياسية الادريسية». والنشأتان هما نشأة النبوة ونشأة الرسالة لأنه كان في نشأته الأولى ادريس النبي، قال - عز من قائل -: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ ادريسَ إِنَّهُ كَانَ صديقاً نبياً وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَالِياً»<sup>(١)</sup>؛ وصار في نشأته الثانية الياس الرسول، قال - تعالى شأنه -: «وَإِنَّ اِلياسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ»<sup>(٢)</sup>. تفصيل البحث عن ذلك يطلب في آخر رسالتنا هج الولاية<sup>(٣)</sup>.

«ش» - أي فمن اراد ان يطلع على حكمة الياس الذي كان ادريس نبياً قبل نوح فرفع الى السماء، ثم نزل رسولاً ليجمع بين النبوة والرسالة وهو المراد بالمنزلتين، فليُنزل من حكم عقله الذي هو السماء الى محل نفسه وشهوته الذي هو الارض بالنسبة اليها ليناسبه «أي ليناسب ادريس» في التنزل، ويكون حيواناً مطلقاً أي كالحیوان الذي لا يزاحمه عقله بالتصرف في الأشياء، بل منقاداً للواردات الرحمانية من مقام الحيوانية (أي الواردات من مقام الحيوانية) حتى يشاهد روحانية الياس ومقامه المختص به فيطلع على الحكم المخصصة به، وينكشف له ما تكشفه كل دابة سوى الثقلين، من الاطلاع على احوال الموتى بالتنعيم والتعذيب وغيرهما، وعند هذا الانكشاف يعلم انه قد تحقق بمقام الحيوانية، وينبغي أن ينتقل مرة أخرى الى المقام العقلي المجرد بالانقطاع من الشهوات الجسدية واللذات الطبيعية كما سقطت شهوة الياس عليه السلام، ليصير ما ادركه عين اليقين، ويكون متحققاً وذائقاً لما

١. مريم: ٥٨.

٢. الصافات: ١٢٤ - ١٣٣.

٣. رسالة، ط، ١، ٢٣٧ - ٢٤٠.



عائنه وشاهده - كما اشار اليه من بعد بقوله: «فاذا تحقق بها ذكرناه انتقل الى أن يكون عقلاً مجرداً».

م - وعلامته «ش» أي وعلامة التحقق بهذا المقام «م» علامتان: «الواحدة هذا الكشف المذكور فيرى من يعذب في قبره، ومن ينعم، ويرى الميت حياً بالحياة البرزخية، والصامت متكلماً بالكلمات الروحانية الملكوتية، والقاعد ماشياً بالحركات المعنوية والمثالية. والعلامة الثانية الخرس أي البكم بحيث انه لو اراد أن ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق بحيوانيته «ش» أي بمقام الحيوانية لأن الحيوان لم يقدر أن يتكلم حساً بما يراه وان كان متكلماً في عالمه المثالي بروحه ومعناه «م» وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته، ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحقّقاً كلياً فكنت أرى وأريد أن انطق بها أشاهده فلا استطيع، فكنت لا افرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق (أي اذا تحقق من اراد العثور) بها ذكرناه «ش» أي بمقام الحيوانية، وانكشف له اسرار عالم الطبيعة وشاهد الأحوال (الارواح - خ ل) البرزخية وعلم حقيقة (حقيّة - خ ل) ما جاء به الشريعة «م» انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية، فيشهد اموراً هي اصول لما يظهر في الصور الطبيعية، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية علماً ذوقياً «ش» وانما ينتقل إلى مقام العقل المجرد مرة أخرى بعد شهود الأمر على ما هو عليه في البرزخ لانه اذا صار عقلاً مجرداً شارك العقول المجردة والأرواح المطهرة واطلع على عالم الجبروت وما فيه من الأنوار القاهرة، فحينئذ يشاهد اموراً كلية وحقائق مجردة هي اصول لما يظهر في عالم الطبيعة فيعلم ذوقاً أن الأمور الكلية كيف تنزل وتصير جزئية محسوسة مصورة بالصور الطبيعية العنصرية من غير تنزل روجه المجردة الى هذه الصورة الانسانية ومقام الحيوانية، ويرجعها الى مقامها الأصلي وتحققها بالعهد الأولي (بالعهد الآلهي - بالعهد الازلي - خ ل) يعرف كيفية تنزلات الذات الآلهية من مقام الاحدية والواحدية الى المراتب الكونية وظهورها في جميع مراتب العوالم السفلية والعلوية شريفها وخسيسها عظيمها وحقيرها فيشاهد الحق في جميع مراتب الوجود شهوداً حالياً، فيفوز بالسعادة العظمى والمرتبة الكبرى، رزقنا الله واياكم السعادة، وجعلنا ممن كمل وطهر بالعبادة<sup>(١)</sup>.

١. شرح القيصري للفصوص . ط ١ (ابران)، ٤٢٨ - ٤٢٩.

هذا ما اردنا من نقل كلام الاشيع الاكبر و القيصري في ان الانسان يتحقق بمقام الحيوانية فينكشف له اسرار عالم الطبيعة. وهذا المقام هو في الحقيقة عبارة عن التسليم والطوع والصبر والصمت. والعقل ههنا هو العقل الجزئي المجادل. وهذا المقام هو اعتلاء انساني لا سير قهقرائي، فافهم ثم تذكر المطالب التي تقدمت في العين الاربعين في «المناسبة بين مدركات النفس ومدركاتها، وبين النفس وبين الغيب الالهي» لعلها تجديك في الاعتلاء الى هذه البغية القصوى. واللّه - سبحانه - ولي التوفيق.

ثم الروايات الواردة في شعورها باسرار عالم الطبيعة معجبة جداً. والخوض في ذلك يوجب الإسهاب بل الخروج عن موضوع الكتاب. وقد شاهدنا حيوانات اهلية اضطربت اضطراباً عظيماً موحشاً، ولن نعلم سببه، فاذا وقعت زلزلة هائلة في الوقت.

ويناسب المقام بيان أقسام الموت الارادي الاختياري التي للنسلك الى اللّه - تعالى شأنه - فاعلم أن الموت الاختياري الذي يحصل للمسالكين المتوجهين الى الحق - سبحانه - قبل وقوع الموت الطبيعي على اربعة اقسام: الموت الأحمر، والموت الأبيض، والموت الأخضر، والموت الأسود. وقد حرّرها المثاله السبزواري في شرح البند الواحد والأربعين من شرح الأسماء في بيان «يامن امان واحيي» بقوله: «أى إماتة بالموت الطبيعي بخراب البدن ونفخة الفرع ونفخة الصعق، واحياء بحياة طبيعية نفسية أو عقلية أو لاهوتية؛ وإماتة بالموت الاختياري الذي هو قمع هوى النفس وقتلها وقلع شهواتها كما في الحديث: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا وَحَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسِبُوا». وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق -عليهما السلام- الموت هو التوبة، قال اللّه تعالى -: «فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، فمن تاب فقد قتل نفسه، واحياء بالحياة الذاتية القدسية التي لا يعاقبها موت اصلاً، كما قال افلاطون الإلهي: «مت بالارادة تحي باطبيعة». وقيل: اقتلوني يا ثقاتي / ان في قتلي حيواتي».

وقد صنّف العرفاء الموت اصنافاً اربعة: الموت الأحمر، وهو مخالفة النفس لمساة بالجهاد الأكبر، كما روي أنه لما رجع رسول اللّه - صلى الله عليه وآله - من جهاد الكفار، قال: «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ». قالوا: «يا رسول الله وما الجهاد الأكبر؟» قال: «مخالفة النفس». وفي حديث آخر: «المُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ. فَمَنْ مَاتَ عَنْ هَوَاهُ فَقَدْ حَيَّ بِهَدَاهِ عَنْ الضَّلَالَةِ، وَبِمَعْرِفَتِهِ عَنِ الْجَهَالَةِ». قال - تعالى -: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتاً فَأَحْيَيْنَاهُ»، يعنى ميتاً بالجهل فأحييناه بالعلم. وقد سمعوا أيضاً هذا الموت بالموت الجامع لجامعيته لجميع

## أنواع الموتات.

وثانيها الموت الأبيض وهو الجوع لأنه ينور الباطن، ويبيض وجه القلب، فإذا لم يشبع السالك بل لا يزال جائعاً مات الموت الأبيض، فحينئذ يحیی فطنته لأن البطننة تمت الفطنة، فمن ماتت بطنته حيت فطنته.

وثالثها الموت الأخضر، وهو لبس المرقع من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها. قال امير المؤمنين - عليه السلام - : «لَقَدْ رَقَعْتُ مِذْرَعَتِي هَذِهِ حَتَّى اسْتَحْيَيْتُ مِنْ رَاقِعِهَا» فإذا قنع من اللباس الجميل بذلك، واقتصر على ما يستر عورته ويصح فيه الصلوة فقد مات الموت الأخضر لاخضرار عيشه بالقناعة ونضارة وجهه بنضرة الجهال الذاتي الذي حیی به، واستغنى عن التجميل العارضي كما قيل:

«إذا المرء لم تدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميل»  
ورابعها الموت الأسود وهو احتمال الأذى من الخلق لأنه إذا لم يجد في نفسه حرجاً من أذاهم ولم يتألم نفسه بل يلتذ به لكونه يراه من المحبوب، كما قيل:

«أجد الملامة في هواك لذيذة حبساً لذكرك فليلمي اللؤم»  
فقد مات الموت الأسود، وهو الفناء في الله لشهوده الأذى منه برؤية فناء الأفعال في فعل محبوبه، بل برؤية نفسه وانفسهم فاني في المحبوب، وحينئذ يحیی بوجود الحق تعالى»<sup>(١)</sup>.

تبصرة: قيام القيامة الكبرى المرتكز في الاذهان بانه واقع في آخر الطول الزماني، المستفاد من ظواهر الآيات والروايات كأنه مبني على الأدوار والاكوار، أو على الرتق والفتق. وقد تضمن بعض المطالب في ذلك رسالتنا في الميل، وكذا كتابنا في الوقت والقبلة، ونأتي ههنا بما حررناه بالايجاز في كتابنا نشر الدراري على نظم اللثالي وهو تعليقات على اللثالي المنتظمة في علم الميزان للمتأله السبزواري، وهو ما يلي:

«اعلم ان بعض كلمات القائلين بالأكوار والأدوار دالة على أن قيام القيامة عند انتهاء كل دورة، فقال بعضهم: هو عند انقضاء مدة دورة فلك الثوابت أي «٢٥٢٠٠» سنة. واقول: «لايبعد أن يكون نظرهم الى الرتق والفتق بين دائرتي معدل النهار ومنطقة البروج،

١. شرح الأسماء، ط (الناصري)، ١٢٨ - ١٢٩.

فان الميل الكلي يتناقص كل سنة شمسية نحو نصف ثانية تقريباً، وعلى التحقيق «٤٦٨/ة»، ففي كل عشر سنوات ينقص مقداره نحو : «٤/٦٨٠»، وعلى هذه المحاسبة يعلم مقدار الكورة والدورة. فيلزم ممّا ذكرنا من الانقاص أن ينطبق منطقة البروج مع المعدل بعد مضي «١٨٦٠٠٠» سنة شمسية تقريباً، ثم تميل عنه إما الى الشمال أيضاً أو الى الجنوب. فعلى الثاني تصير البروج الشمالية جنوبية، والجنوبية شمالية، ويجب أن يكون احوال الأرض هنالك على غير هذه الأحوال الموجودة الآن؛ بل يوجب تغييراً في احوال الأجرام العلوية أيضاً. وهذا الاحتمال جار لو لم يرجع فلك البروج بعد مقدار من قربه واقباله الى حالته الأولى من غير أن ينطبق على المعدل».

قال العلامة الخفري في شرحه على التذكرة في الهيئة للخواجة نصير الدين الطوسي: «ومن جزم بذلك الانطباق بعض اجلة المتأخرين وفسر الرقى والفتق الواقعين في كلام الجليل الملك العلام حيث قال عز وجل: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا»<sup>١</sup> على الانطباق والانفتاح. وقال: ان المراد من السموات هو المعدل، ومن الأرض فلك البروج، ومن الرقى انطباقها، ومن الفتق انفتاحها. وذكر أن وقت القيامة الكبرى الموعودة هو وقت بعد ذلك الانطباق الثاني الذي هو يوجب انحلال المركبات الى البسائط، وأن المقارن لذلك الوقت وضع لم يحدث قبله وضع مثله بناءً على أن نسبة بعض حركات الافلاك الى بعض آخر صمية كما هو مقتضى علو القدرة فانه على ذلك التقدير يستحيل عود وضع من الأوضاع كما قام عليه البرهان، والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب».

تتمة: نشير فيها الى الأقسام الخمسة من كل واحد من الذكر والعرش وغيرها مما تقدم ذكرها اجمالاً، وهي ما يلي:

اما الذكر فالذكر المطلوب من العبد أن يذكر الله باللسان، ويكون حاضراً بقلبه وروحه وجميع قواه بحيث يكون بالكلية متوجهاً الى ربه، فينطفي الخواطر وينقطع احاديث النفس عنه، ثم اذا داوم عليه ينتقل الذكر من لسانه الى قلبه ولا يزال يذكر بذلك حتى يتجلى له الحق من وراء استار غيوبه فينور باطن العبد بحكم واشرقت الارض بنور ربها

ويعده الى التجليات الصفاتية والاسمائية ثم الذاتية فينفسى العبد في الحق، فيذكر الحق نفسه بما يليق بجلاله وجماله فيكون الحق ذاكراً ومذكوراً وذكرأً بارتفاع الثنوية وانكشاف الحقيقة الاحدية.

واعلم ان حقيقة الذكر عبارة عن تجليه لذاته بذاته من حيث الاسم المتكلم اظهاراً للصفات الكمالية ووصفاً بالنعوت الجلالية والجمالية في مقامي جمعه وتفصيله كما شهد لذاته بذاته في قوله شهد (الله انه لا اله الا هو).

وهذه الحقيقة لها مراتب: اعلاها وأوليها ما في مقام الجمع من ذكر الحق نفسه باسم المتكلم بالحمد والثناء على نفسه.

وثانيها ذكر الملائكة المقربين وهو توحيد الارواح وتسبيحها لربها.

وثالثها ذكر الملائكة السابوية والنفوس الناطقة المجردة.

ورابعها ذكر الملائكة الارضية والنفوس المنطبعة مع طبقاتها.

وخامسها ذكر الابدان وما فيها من الاعضاء وكل ذاكر لربه بلسان يختص به.

هذا ما افاده العلامة القيصري في شرح الفص اليونسي من فصوص الحكم للشيخ الاكبر<sup>(١)</sup>. وقوله: «بالحمد والثناء على نفسه» ورد في الدعاء: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». كما في مادة «حصى» من مجمع البحرين للطريحي.

والى تلك المراتب يؤل ما قاله ابن الفناري في خطبة مصباح الانس من ان الحمد بالالسنه الخمسة يكون متحداً بك في ذاتك، وما قاله الاشكوري في تعليقاته عليه في بيانه من لسان الذات ولسان المرتبة ولسان الكامل ولسان الاستعداد ولسان احدية الجمع الكمالي، فان حقيقة الذكر هي الحمد.

روى سبط الشيخ الطبرسي في مشكوة الانوار عن بعض الصادقين (ع) انه قال: «الذكر مقسوم على سبعة اعضاء: اللسان والروح والنفس والعقل والمعرفة والسر والقلب. وكل واحد منها يحتاج الى استقامة: فاستقامة اللسان صدق الاقرار، واستقامة الروح صدق الاستغفار، واستقامة النفس صدق الاعتذار، واستقامة العقل صدق الاعتبار، واستقامة المعرفة صدق الافتخار، واستقامة السر السرور بعالم الاسرار، واستقامة القلب صدق اليقين ومعرفة الجبار.

١. شرح القيصري للفصوص، ط ١، ص ٣٨٢.

وذكر اللسان الحمد والثناء، وذكر النفس الجهد والعناء، وذكر الروح الخوف والرجاء، وذكر القلب الصدق والصفاء، وذكر العقل التعظيم والحياء، وذكر المعرفة التسليم والرضا، وذكر السر الرؤية واللقاء».

ورواه الصدوق في ابواب السبعة من كتابه الخصال، والقتال النيسابوري في روضة الواعظين، والمحدث النوري في مستدرك الوسائل<sup>(١)</sup> إلا أن المروي في المستدرك أصابه سقط.

وأما أقسام الساعة فكما جرت في صدر هذه العين.

وأما أقسام القلب فهي القلب النفسي، والقلب الحقيقي المتولد من مشيئة جمعية النفس، والقلب المتولد من مشيئة الروح أي القلب القابل لتجلي الوجودي الباطني، والقلب الجامع المسخر بين الحضرتين، والقلب الأحدي الجمعي؛ وبيانها على التفصيل يطلب في مصباح الأنس لابن الفناري<sup>(٢)</sup>.

وأما الحضرات الخمس فهي حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، ومقابلتها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك وحضرة الغيب المضاف المنقسم إلى قسمين أحدهما أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوئية أعني عالم العقول والنفوس المجردة، وثانيها أقرب من الشهادة المطلقة وعالمه عالم المثال<sup>(٣)</sup>.

أما النون فكما أفاد مؤيد الدين الجتدي في شرح فصوص الحكمة: للنون الذي هو مجتمع مداد المواد الحرفية النفسية الرحمانية من كونه أم الكتاب خمس مراتب: الأولى التعيين الأول وهو جمع جميع الحقائق انكيانية الربانية، والحروف المؤثرة الوجودية والمتأثرة الامكانية وهو أم الكتاب الأكبر، وهو المشتمل على النونات الأربع الباقية، ولذا كان صورته عالم الإنسان الكامل.

الثانية دواة مادة الحروف الإلهية النورية وهيولي الصور الفعلية الوجودية وعناء الربوبية بالعين المهمة، الذي كان ربنا فيه قبل أن يخلق الخلق وهو أم الكتاب.

١. مستدرك الوسائل، ط ١ (الرحلي)، ج ١، ص ٤٠١.

٢. مصباح الأنس، ط ١، ص ٢١ - ٢٤.

٣. شرح الفيضري على فصوص الحكم، ط ١، ص ٢٨، ١٩٧ - ٣٩٧، مصباح الأنس، ط ١، ص ١٠٣.

الثالثة ام الحقائق الكونية التي هي احدية جمع جميع الكائنات، واليه الاشارة بقوله: اول ما خلق الله الدرة، وهو ام الكتاب المسطور في الرق الوجودي المنشور، وهي غماء العبودية بالغين المعجزة.

الرابعة ام الكتاب المبين وهو اللوح المحفوظ المسمى عند اهل النظر بالنفس الكلية. وفيه تفاصيل تعيينات المظاهر الكاملات من الكتب والصور كلّها والكمالات وفيه الآيات.

الخامسة نون الاقدار وهو ام الكتاب الموضوع في روحانية روح القمر وهو مجتمع الاضواء العالية والانوار المختلفة والاتصالات والانفصالات، ومنها ينتقش كتاب المحو والاثبات بين الجزئيات. انتهى ملخصاً<sup>(١)</sup>.

واما انواع النكاح الخمسة فقد تقدمت في العين العاشرة.  
واما الكليات الخمس فهي الجنس والفصل والنوع والعرض العام والعرض الخاص، وهي من المسائل الميزانية خارجة عن موضوع الكتاب.

واما العرش ففي عقلة المستوفز للشيخ الأكبر الطائي: اعلم ان العرش خمسة: عرش الحياة وهو عرش الهوية وهو عرش المشية وهو مستوى الذات، قال تعالى وكان عرشه على الماء فاضافه الى الهوية وجعله على الماء فلماذا قلنا انه عرش الحياة، قال تعالى: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»<sup>(٢)</sup>، وقال فيه: وكان عرشه على الماء أي اظهر الحياة فيكم ليبلوكم. وكذلك قال تعالى في موضع آخر: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ»<sup>(٣)</sup>، فجعل ليبلوكم الى جانب الحياة فان الميت لا يختبر وهو قوله على الماء ليبلوكم، وهو قوله تعالى: وجعلنا من الماء كل شيء حيّ فهو عنصر الاعظم اعني فلك الحياة. وهو اسم من الاسماء ومقدمها وبه كانت. وقوله - تعالى -: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»<sup>(٤)</sup> من حيث هو حيّ لا من حيث هو جوهر.

والعرش المجيد وهو العقل الاول وهو القلم الاعلى والروح. فاول ما اوجد الله من

١. مصباح الأنس، ط ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

٢. الانبياء: ٣٠.

٣. الملك: ٢.

٤. الانبياء: ٣٠.

عالم العقول المدبرة جوهر بسيط فياض ليس بمادة ولا في مادة، عالم بذاته في ذاته، علمه ذاته لا صفته له، مقامه الفقر والذلة والاحتياج الى باريه وموجدّه ومبدعه، له نسب واضافات ووجوه كثيرة لا يتكرر في ذاته بتعددّها.

والعرش العظيم وهو اللوح المحفوظ وهو النفس الناطقة الكلية الثابتة. ولما اوجد الله سبحانه القلم الأعلى اوجد له في المرتبة الثانية هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ، وهي من الملائكة الكرام، وهو المشار اليه بكل شيء في قوله تعالى وكتبنا له في الألواح من كل شيء، وقال تعالى: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»<sup>(١)</sup> فهو موضع تنزيل الكتب، وهو اول كتاب سُطِّر فيه الكون.

ويتلوه العرش الذي هو عرش الرحمانية. والعرش الرحاني هو الجامع للموجودات وهي الطبيعة والهواء والجسم والفلك.

ويتلوه العرش الكريم وهو الكرسي موضع القدمين.

واما اقسام المحبة فقال الفرغاني في منتهى المدارك في شرح القصيدة التائية لأبن الفارض: «ان الحب بموجب حكم» فاحببت أن اعرف...» هو الاصل في كل توجه الى كل امرٍ كان ما كان من أي متوجه يكون على أن الافعال كلّها منسوبة الى الحق ومخلوقة على الاعتقاد الصحيح المطابق للكشف الصريح. ولما كانت المحبة حكم المناسبة وما به الاتحاد بين المحب والمحبوب، والمناسبات منحصرة في اقسام خمسة كانت اقسام المحبة ايضاً خمسة. ووجه المحصر في الأقسام الخمسة أن هذه النسبة المسماة بالمحبة إن كانت ناشئة من عين ذات المحب والمحبوب بلا اعتبار معنى او صفة زائدة فهي مناسبة ومحبة ذاتية؛ وإن كانت ناشئة من الذات من حيث اعتبار معنى أو صفة فإما أن يتعدى اثر ذلك المعنى أو الصفة الى الغير وهي الفعلية كما بين الكاتب ومكتوبه؛ أولاً فإما أن لا يكون لذلك المعنى ثبات ودوام في ما ظهر فيه فهي الحالية كما يظهر في حال الوجد والسماع بين شخصين ويخفي بانتهاء تلك الحالة؛ أو يكون له دوام فإما أن يكون حكم المرتبة ظاهراً وغالباً حال تحقق النسبة الحبية فهي المرتبية كما بين مؤمن ومؤمن من جهة الايمان ومنهم المتحابون في الله؛ وإلا فهي المحبة الصفاتية كسائر التعلقات الحبية»<sup>(٢)</sup>.

١. البرج: ٢٢.

٢. مصباح الأنس، ط ١، ص ٩٤.



اعلم ان مطالب المحب في الحب منحصرة في خمسة اقسام ايضاً: مبدأها المنية وهي تقدير المحب في نفسه او في قلبه الوصول الى حضرة محبوبه من غير ان يتصل به سعي وجد وجهد منه. والثاني البغية وهي ما يتصل به سعي وجد وجهد متجاوز حده ولكن من غير تيقن بحصوله وجزم فيه. والثالث أن يكون المحبوب ووصله غاية المراد بحيث يكون جازماً على وجدانه ولكن ربما يرى خيرته فيه وربما لا يرى فان كثيراً من المرادات لا يطابق رؤية خيرته وكثيراً يتيقن بوجوده وبعدم رؤية خيرية فيه مثل كون ملابسة احكام الطبيعة مراد بعض من غير رؤية خيرية فيه آجلاً، بل رؤية عدم الخير فيه بناءً على الايمان بتبعاتها، فكان كونه مراده اعم من أن يرى فيه خيرية أولاً. والرابع أن يكون مراده وهو متيقن وجدانه ويرى خيرته الحقيقية فيه لكن رؤية الخيرة اعم من كون الخيرية فيه في نفس الامر. والخامس كون مراده ورؤيته خيرته فيه مطابقاً لما هو الواقع في نفس الامر<sup>(١)</sup>.

وقد قال بعض ارباب المعرفة ان المصادر الأول هو المحبة نظراً الى الحديث القدسي المشهور (كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبِبْتُ). وهو قول في غاية الاتقان. والحب في الانسان والحيوان كالشمس في رابعة النهار؛ بل هو في النبات مشهود ايضاً كما في العشقة المسماة بالفارسية لبلاب وبيچك. وفي الجمادات ايضاً كما في المغناطيس، وفي الاعداد المتحابة ايضاً. بل الحب سار في الكل. وللشيخ الرئيس رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات والرسالة طبعت غير مرة. وكتبها باسم تلميذه الحكيم الماهر الكامل ابي عبدالله المعصومي، وقد قال الشيخ في حقه: «ابو عبدالله مني بمنزلة ارسطاطاليس من افلاطون».

---

١. انتهى المدارك للفرغاني، ط ١ (مصر)، ج ١، ص ١٨٢.



## عين في أن العلم والعمل جوهراً (٦١)

سا - ومن تلك العيون الباهرة أن علم الانسان وعمله المكسوبين جوهراً مقومان لذات الانسان.

اعلم أن الانسان ليس الا علمه وعمله وهما يتحدان بالنفس اتحاداً وجودياً بل الأمر ارفع من التعبير بالاتحاد فان وزانها مع النفس وزان الجدار مثلاً مع احجاره ولبنه وطينه والجدار ليس الا هي. والنفس تتسع بهما اتساعاً وجودياً. والعلم مشخص الروح الانساني، والعمل مشخص بدنه الأخرى. فهما من حيث انها يتحدان بالنفس وجوداً وبصيران عينها هوية خارجان عن مقولتي الجوهر والعرض أي انها من هذه الحيثية الوجودية فوق المقولة. نعم قد يطلق الجوهر على النفس بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي المقابل للعرض كما روى ثقة الاسلام الكليني في الكافي باسناده عن مولينا كشاف الحقائق الامام الصادق - عليه السلام - : «إِنَّ ابْلِسَ قَاسَ نَفْسَهُ بِأَدَمَ فَقَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ فَلَوْ قَاسَ الْجَوْهَرَ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ مِنْهُ أَدَمَ بِالنَّارِ كَانَ ذَلِكَ أَكْثَرَ نُوراً وَضِياءً مِنَ النَّارِ»<sup>(١)</sup>. وهذه العين في الحقيقة من شعب العين السادسة والعشرين وفروعها والمباحث حولها والنتائج المستفادة منها تطلبان في دروس اتحاد العاقل بمعقوله.

فبما حررنا دريت ان الانسان من حيث هو انسان رزقه هو طعامه الذي يغتذي به قال - عز من قائل - : «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»<sup>(٢)</sup> وفي الكافي باسناده الى زيد الشحام عن ابي جعفر - عليه السلام - في قول الله - عز وجل - :

١. الكافي، ط (المشكول)، ج ١، ص ٤٧.

٢. الطلاق: ٣.

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» قال قلت ما طعامه؟ قال علمه الذي يأخذه عمن يأخذه<sup>(١)</sup>.  
 قال المتأله السبزواري في تعليقه على الفصل الحادي عشر من الموقف الثامن من  
 الأسفار<sup>(٢)</sup> في بيان قوله - سبحانه - : «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ  
 اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ»<sup>(٣)</sup> ما هذا  
 لفظه:

«ففي هذه الآية حثّ أكيد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على أن فعلية النفس  
 وحياته الحقيقية بها بأن الانفاس بيد الله فلو لم يتفكروا انهم اذا قبضوا قبل أن يحصلوا  
 المعارف الحقيقية ويخرجوا عن القوة الى الفعل بها فبأي حديث وعقد قلبي ايماني يصدقون  
 ويستكملون بعد أن خرجوا عن دار الحركة والاستكمال. وفيها دلالة على أن الترقى  
 لا يمكن في الآخرة وأن الآخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الآخرة.»

اقول كلامه المستفاد من الكريمة بعيد الفور جداً. والاصول الحكمية حاكمة بان  
 الخروج من القوة الى الفعل مبنى على الحركة والقوة والاستعداد وهي من احكام عالم  
 الطبيعة، إلا أنه يجب أن يوافق التكامل البرزخي بعد خروج الانسان من هذه النشأة  
 فافهم.

وموعظة صاحب الأسفار في آخر المرحلة الرابعة<sup>(٤)</sup> حاضرة لنطائف نورية في المقام  
 على ذلك المنوال في وجوب اكتساب المعارف.

ثم لما كان حبّ البقاء كامناً في ذوات الاشياء كلّها فالغذاء على جميع انحاء وضروره  
 من سدة الاسم الباقي والقيوم؛ فالانسان يطلب العلم والعمل لبقائه الأبدى. ومن جملة  
 مسائل الاسكندر التي سأل استاذة ارسطاطاليس عنها انه قال: «قلت: من اين كان معدننا؟  
 قال: من الاين الذي جئنا. قلت من اين جئنا؟ قال من الاين الذي كان اول الامر. قلت:  
 بماذا نعلم من اين جئنا؟ قال: لأننا كلّما حصلنا العلم نقبل عليه ونقرب اليه.»

قال الشيخ في الفصل الاول من ثمانية نفس الشفاء<sup>(٥)</sup>: «ان القوة الفاذية مقصودة

١. الكافي، ط ١ (المعرب)، ج ١، ص ٣٩.

٢. الأسفار، ط ٢، ج ٧، ص ١٢٠.

٣. الأعراف: ١٨٥.

٤. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ١٢٩.

٥. الشفاء، ط ١، ج ١، ص ٢٩٢.

ليحفظ بهاجوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة يستبقى بها النوع اذا كان حب الدوام أمراً فائضاً من الآله على كل شيء، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فانه تنبعث فيه قوة الى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه. فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع».

اقول: قوله «اذا كان حب الدوام أمراً فائضاً من الآله على كل شيء» كلمة تامة في غاية الجودة. والطبيعي الذي أخذ الى الارض ويقول ما يهلكنا إلا الدهر وينكر دار الخلود والبقاء، فهو لماذا يحب بقاءه في هذه العاجلة ويهرب عما يهلكه ويميته لولا البقاء كان اصلاً ثابتاً سرمدياً ابدياً ارتكز في جبلة النفوس حبه؟! نعم ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وعلى وزان قول الشيخ هذا، قال صاحب الأسفار في الفصل الثاني عشر من باب الحادي عشر من كتاب النفس بقوله:

حكمة آهية: ان الله تعالى جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء، وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم. وهذا حق لما علمت أن طبيعة الوجود خير محض ونور صرف، وبقائه خيرية الخير ونورية النور. والطبيعة لم تفعل شيئاً باطلاً وكلما ارتكز فيها لابد ان يكون له غاية يترتب عليه وينتهي اليها. فعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست الا للحكمة وغاية هي كونها على أتم الحالات واكمل الوجودات. فكون النفس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على أن لها وجوداً آخر وباقياً ابد الدهر. وذلك لأن بقاءها في هذه النشأة الطبيعية امر مستحيل فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ارتكز في النفس وادع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحياة الابدية باطلاً ضائعاً ولا باطل في الطبيعة كما قاله الحكماء الآلهيون»<sup>(١)</sup>.

واعلم ان العلم مشخص روح الانسان ومقومها، والعمل مشخص بدنه وقد علمت ان العلم والعمل مقوما الانسان. وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «العلم إمام العمل والعمل تابعه»<sup>(٢)</sup>. وانت تدري أن الروح امام البدن والبدن تابعه، فالعلم مشخص الروح والعمل مشخص البدن. والابدان متفاوتة والتفاوت بالكمال والتقص ونعني

١. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٦٣.

٢. علم اليقين للفيض، ط ١، ص ٥.

بالأبدان ابدان شخص واحد انساني.

تفاوت الابدان بتفاوت الملكات العملية، وتفاوت الارواح بتفاوت الملكات النورية العلمية قال - عز من قائل - : «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»<sup>(١)</sup>، «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>(٢)</sup>، «وَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى»<sup>(٣)</sup>.

وقال - سبحانه - : «الِيهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»<sup>(٤)</sup> الكلم الطيب هو روح المؤمن، والعمل الصالح هو المعارف العقلية. وذلك العمل يرفع الكلم الطيب أي يرغبه في دار النعيم وجوار الله الكريم ويرقيه الى هناك. كما في آخر المرحلة الرابعة من الأسفار<sup>(٥)</sup>.

وقد سبقه بهذا التفسير الصدر القنوي في النفحات قال في الرابعة منها: «قال - تعالى - في حق ارواح عباده اليه يصعد الكلم الطيب أي الارواح انظاهرة لأن الطيب في الشريعة الطاهر؛ وقد يرد بمعنى الحلال وهو ايضاً راجع الى الطهارة. ثم قال: وانعمل الصالح يرفعه لأن الاعمال هي المطهرة للنفوس الملوثة فترقى بانوار الطاعات والأوصاف المقدسة الموهوبة والمكتسبة الى الدرجات العلى كما يكرر اخبار النبي (ص) عن ذلك»<sup>(٦)</sup>. والتناسب بين الروح والعلم، وبين البدن والعمل من حيث ان الغذاء يجب أن يكون من جنس المغتذى.

تأييد: قال العلامة القيصري في شرحه على فصوص الحكم حيث قال الشيخ في الفص الإدريسي: «قال - تعالى - «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ»، والله معكم في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة. ولما خافت نفوس العمال منا اتباع المعية بقوله ولن يترككم أعمالكم فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة فجمع لنا بين الرفعين علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم» ما هذا لفظه:

١. المجادلة: ١٢.

٢. آل عمران: ١٦٤.

٣. طه: ٧٦.

٤. الفاطر: ١١.

٥. الأسفار، ط ١، ج ١، ص ١٢٩.

٦. النفحات، ط ١، ص ١٨.

«أبي لما علم الزهَاد والعبَاد الذين لا علم لهم بالحقائق ولا معرفة أن علو المكانة أنها هو بحسب العلم والكشف الحقيقي وخافت نفوسهم وحسبوا أن لا نصيب لهم من العلو، ذكر الحق في كلامه بعد قوله واللّه معكم ولن يتركم أي لا ينقصكم الحق أعمالكم فيكون لكم علو المكان بحسب أعمالكم. وإنما كان علو المكانة للعلم وعلو المكان للعمل لأن المكانة للروح كما أن المكان للجسم، والعلم روح العمل والعمل جسده، فافتضى كل منهما بحسب المناسبة ما يشبهه ويماثله فعلو المكانة للعالم وعلو المكان للعامل ومن جمع بينهما فله العلوان»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى عليكم وجه التأييد لما نحن في صده من أن العلم مقوم روح الإنسان والعمل مشخص بدنه حيث قال: إن العلم روح والعمل جسده، وإن للعلم علو المكانة وللعمل علو المكان، سيما كونها مستنيطين من قوله سبحانه: «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَالُكُمْ»<sup>(٢)</sup>.

تبصرة: ما يسنح لأرباب المكاشفات من رؤيتهم بعض الأناسي على صور السباع والبهائم وأشباهها، فهي من تمثلات ملكاتهم الرديّة لهم، وكذا ما يرون في أفراد أخرى من النور والضياء والصور البهية فإنها هي تمثلات ملكاتهم الجميلة لهم. وهذا النحو من الكشف يتعلق بالأشخاص لا بالنوع والصنف والفرقة فإن النوع مثلاً ليس بموجود على حدة سوى أشخاصه، والقضية الموجبة لا بد لها من وجود موضوعها فافهم. وإن تعلق الكشف بفرقة خاصة فهو من حيث أشخاصها أيضاً كما رأى رسول الله - صلى الله عليه وآله - بني أمية على صور قردة كما جاء تفصيل ذلك في الجوامع الروائية وغيرها؛ منها في أول الصحيفة الكاملة السجادية بالإسناد عن أمير المؤمنين علي - عليه السلام - أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أخذته نعسة وهو على منبره فرأى في منامه رجالاً ينزون على منبره نزو القردة ويردون الناس على أعقابهم الفهقري فاستوى رسول الله جالساً والحزن يعرف في وجهه فأتاه جبرئيل - عليه السلام - بهذه الآية: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أُرِيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشُّجْرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ وَنَخَوْفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا»<sup>(٣)</sup> يعني بني أمية، الخ.

١. شرح القيصري . ط ١ (إيران)، ص ١٥٤ - ١٥٥.

٢. الإسراء: ٦٠.

٣. محمد: ٢٦.

فقلوه - عليه السلام :- «وهو على منبره فرأى في منامه رجالاً...» مبني على ما اشرنا اليه من ان هذا النحو عن الكشف يتعلق بالاشخاص فهؤلاء الرجال كانوا من بني أمية ينزون على منبره نزوا القردة ويردون الناس على أعقابهم القهقري. وذلك النزو والرد تمثل أعماهم القبيحة الناشئة من ملكاتهم الخبيثة وغطانتهم البتراء، فافهم وتبصر.

وما قلنا من أن هذا النحو من الكشف يتعلق بالأشخاص على وفق ملكاتهم المستكنة فيهم، هو صريح الحكم الناطق في الحديث المروي عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم :- إنه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتأعوا، فقال (ص) : أتعرفون ما هذه الهدة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال حَجَرُ أَلْقِي مِنْ أَعْلَى جَهَنَّمَ مُنْذُ سَبْعِينَ سَنَةً، الْآنَ وَصَلَ إِلَى قَعْرِهَا، وَمِنْ سَقُوطِهَا فِيهَا هَذِهِ الْهُدَّةُ؛ فَمَا فَرَّغَ مِنْ كَلَامِهِ إِلَّا وَالصَّرَاحُ فِي دَارِ مَنَافِقٍ مِنَ الْمَنَافِقِينَ قَدْ مَاتَ وَكَانَ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: اللَّهُ أَكْبَرُ، فَعَلِمْتُ الصَّحَابَةَ أَنَّ هَذَا الْحَجَرُ هُوَ ذَلِكَ، وَأَنَّهُ مَذْخَلُهُ اللَّهُ يَهْوِي فِي جَهَنَّمَ فَلَمَّا مَاتَ حَصَلَ فِي قَعْرِهَا، قَالَ اللَّهُ - تعالى :- «إِنَّ الْمَنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ».

فيعلم من الحديث الشريف أن جهنم هو باطن الدنيا، وقد تبين في العيون السالفة أن المراد بالورود على النار في قوله - تعالى :- «وَأَن مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا»<sup>(١)</sup> هو الورد على الدنيا، ولذا حيث يسئل عن شموله لهم عليهم السلام قال (ع) : «جُرْنَاها وَهِيَ خَامِدَةٌ» يعني لم ينشب فينا مخالب الدنيا، ولم نقع في اشراكها، ولم يتعلق بأذيالنا ايدي علائقها؛ وأن هوى ذلك المنافق في جهنم هو صورة صيرورة حالاته الملكات الرذيلة، وأن حصوله في قعرها صورة التمكن فيها. وأن علم الصحابة بتلك الواقعة الهائلة المعجبة كان بتصرف رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في اسماعهم حتى سمعوا بتمثل ملكات ذلك المنافق لهم ما سمعوا. وقد أقبل لهذا الأمل رحمة ربه الكريم نحو هذا التمثل مرآت عديدة، منها انه رأى رجلاً كالضبي فتيب أن الرجل كان آكل الربوا، على انه قد رأى غير واحد من السلاك الى الله قد أقبل لهم نحو هذا الكشف من أحوال الأشخاص وملكاتهم على صور بيئة او قبيحة على وفق تلك الملكات، وكان بعض هؤلاء السلاك من مشايخه، وبعضهم من تلاميذه، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ثم اعلم أن من هذا القبيل من الكشف المتعلق بالاشخاص على وفق ملكاتهم ما



حكاه الشيخ الاكبر في اوائل الباب الثالث والسبعين من الفتوحات المكية من أن بعض الرجبين يرى الروافض من اهل الشيعة خنازير.

وانا اقول: كان هؤلاء الروافض منسوبين الى الشيعة بالرسم والأسم لا بالحق والحقيقة فان الشيعي الحقيقي مسلم حقيقي كيف لا وهو من شايع امير المؤمنين الامام الوصي علياً عليه السلام. وقد انصف فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب في مسألة الجهر (بسم الله الرحمن الرحيم) حيث قال: ... وذلك يدل على إطباق الكل على أن علياً كان يجهر (بسم الله الرحمن الرحيم) ... أن علياً - عليه السلام - كان يبالغ في الجهر بالتسمية، فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيًا في ابطال آثار علي - عليه السلام -.. من اتخذ علياً اماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى عليك أن كثيراً من المسلمين اعم من الشيعة واهل السنة مع كونهم مسلمين ظاهراً يعصون الله بارتكاب انحاء الذنوب قال - تعالى شأنه -: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»<sup>(٢)</sup> والانسان المكاشف يراهم على صور ملكاتهم النفسانية، فافهم. نعم بعدما نقل في الفتوحات من كشف ذلك البعض من الرجبين، حكى بعض اقاويل في ذلك وهي بظاهرها لا تناسب مشرب صاحب الفتوحات إلا تفسر على الوجه المذكور الذي اشرنا اليه.

وانما قلت انها لا تناسب مشربه لأنه صرح في الباب السادس من الفتوحات في البحث عن الهباء بأن اقرب الناس اليه - صلى الله عليه وآله وسلم - علي بن ابي طالب - عليه السلام - امام العالم وسر الانبياء اجمعين.

واختص الباب الثلاثمائة والست والستين من الفتوحات في احوال الامام المنتظر قائم آل محمد - صلوات الله عليهم اجمعين - وعبارته في نسخة الاصل من الفتوحات كما نصّ عبدالوهاب الشعراني المتوفى ٩٧٣هـ في الملجد الثاني من البواقيت والجواهر هكذا: «واعلموا أنه لا بد من خروج المهدي - عليه السلام - لكن لا يخرج حتى تمتليء الأرض جوراً وظلماً فيملأها قسماً وعدلاً، ولم لم يكن من الدنيا إلا يوم واحد طوّل الله ذلك اليوم حتى يلي ذلك الخليفة وهو من عترة رسول الله (ص) من ولد فاطمة - رضى الله

١. مفاتيح الغيب للفخر الرازي، ط (اسطنبول) ج ١، ص ١٦٠.

٢. يوسف: ١٠٦.

عنها - جذه الحسين بن علي بن ابي طالب، ووالده حسن العسكري بن الإمام علي النقي - بالنون - ابن الإمام محمد النقي - بالتاء - ابن الإمام علي الرضا ابن الامام موسى الكاظم ابن الامام جعفر الصادق، ابن الامام محمد الباقر، ابن الامام زين العابدين علي، ابن الامام الحسين، ابن الامام علي بن ابي طالب. - رضى الله عنه - يواظي اسمه اسم رسول الله (ص) في الخلق بفتح الخاء، وينزل عنه في الخلق بضم الخاء الخ<sup>(١)</sup>.

وقال في كتابه الدر المكنون والجواهر المصون في علم الحروف: «إن الإمام علي ورث علم الحروف من سيدنا رسول الله (ص) الى أن قال: «ثم الامام الحسين ورث علم الحروف من ابيه، ثم ورثه زين العابدين ثم الامام محمد الباقر ثم الامام جعفر الصادق وهو الذي غاص في أعماق أغواره، واستخرج درره من أصداف أسرارها، وحلّ معاقد رموزه، وفك طلاسم كنوزه، وصنّف الخافية في علم الجفر وعلم الحروف، وكان يتكلم بغوامض الأسرار والعلوم الحقيقية وهو ابن سبع سنين» وقال: «علمنا غابر مزبور وكتاب مسطور في رق منشور ونكت في القلوب ومفاتيح القيوب ونقر في الأسماع لا تنفر من الطباع، وعندنا الجفر الأبيض والجفر الأحمر والجفر الأكبر والجفر الأصغر، ومنا الفرس القواص والفارس القناص. وإن الجفر يظهر آخر الزمان مع الامام محمد المهدي ولا يعرفه على الحقيقة الا هو. وكان الإمام علي من أعلم الناس بعلم الحروف واسرارها. وقال (ع): «سلوني قبل أن تفقدوني فإن بين جنبي علوماً كالبحار الزاخر».

وصنف كتاب شق الجيب صنّفه في بقية الله وتتمّة النبوة المهدي الموعود عليه السلام. وله في الدر المكنون ارجاعات الى كتابه شق الجيب ايضاً، وفيه تصريحات نظماً ونثراً على غيبة المهدي وظهوره، نقلها يوجب الخروج عن موضوع الكتاب.

وقال في آخر الباب الرابع والعشرين من الفتوحات المكية: «وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد (ص) ختم خاص هو المهدي، وهو في الرتبة دون عيسى - عليه السلام - لكونه رسولاً، وقد ولد في زماننا، ورأيت ايضاً واجتمعت به ورأيت العلامة الحتمية التي فيه، فلا ولي بعده إلا وهو راجع اليه كما انه لا نبي بعد محمد (ص) الا وهو راجع اليه كهيسى - عليه السلام - اذا نزل، فنسبة كل ولي يكون بعد هذا الختم الى يوم القيامة نسبة كل نبي يكون بعد محمد (ص) في النبوة كالياس وعيسى والخضر في هذه

١. البواقيت والجواهر، ط ٢ (مصر)، ج ٢، ص ١٤٥.

وكذا في الجواب عن السؤال الثالث عشر من الباب الثالث والسبعين من الفتوحات المكية قال: «وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب اكرمها اصلاً وبهاءً، وهو في زماننا اليوم موجود، عرفت به في سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده، وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه الخ»<sup>٢</sup>.

وقال في اول الباب التاسع والعشرين من الفتوحات: «اعلم ايديك الله انا روينا من حديث جعفر بن محمد الصادق عن ابيه محمد بن علي عن ابيه علي بن الحسين عن ابيه الحسين بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله (ص) قال مولى القوم منهم. وقال في الباب ٣٧٦ من الفتوحات: «البسمة من القرآن بلا شك عند العلماء بالله، وتكرارها في السور كتكرار ما يكرر في القرآن من سائر الكلمات».

اقول: لا يخفى على العلماء بالله ان مراده من العلماء بالله الامامية. قال الطبرسي في تفسير الفاتحة من مجمع البيان: «اتفق اصحابنا ان (بسم الله الرحمن الرحيم) آية من سورة الحمد ومن كل سورة. وفي جوامعنا الروائية عن امامنا الباقر عليه السلام: «سَرَقُوا أَكْرَمَ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)».

وقال اليافعي في وقايح سنة ثمان وستين وست مائة من مرآة الجنان: «قال الذهبي لقاضي القضاة يحيى بن محمد في ابن العربي عقيدة تجاوز حد الوصف، قال وكان يفضل علياً على عثمان ثم نسيه الى التشيع، وجعل التفضيل المذكور كالعلة لتشييعه، الخ»<sup>٣</sup>.

هذه نماذج من كلمات الشيخ الاكبر في آل النبي من الإمام علي بن ابي طالب الى ختم الولاية المحمدية الامام المهدي الموعود وهم أئمة الشيعة الإمامية، فلو لم تفسر بعض الأقاويل التي حكيت في الفتوحات في ذيل الكشف المذكور على الوجه الوجه الذي اشرنا اليه لوجب أن يقال انها مما دسوا على الشيخ، كما قال عبدالوهاب بن الشعراني المذكور آنفاً في مختصر الفتوحات ما نصه: «وقد توقفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منه لم يظهر

١. الفتوحات المكية، ط ١ (مصر)، ص ٢٤٠ ج ١.

٢. المصدر، ط (بولاق)، ج ٢، ص ٥٥.

٣. مرآة الجنان، ط (بيروت)، ج ٤، ص ١٦٩.

لي موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفتها من هذا المختصر - حتى قدم علينا الأخ  
 العالم الشريف شمس الدين السيد محمد بن السيد أبي الطيب المدني المتوفى سنة  
 ٩٥٥هـ فذاكرته في ذلك فأخرج إلي نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي  
 عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بقونية فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته،  
 فعلمت أن النسخ التي في مصر الآن كلها كتبت من النسخة التي دسوا على الشيخ فيها ما  
 يخالف عقائد أهل السنة والجماعة، كما وقع له ذلك في كتاب الفصوص وغيره، انخ.

ثم أقول: أما قرأت الأحاديث المعراجية - وهي بيان صور تمثلات الملكات الانسانية  
 وحشر الإنسان عليها - ان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «ليلة أُسري بي  
 إلى السماء رأيت نساءً من أمتي في عذاب شديد» - إلى قوله - عليه السلام -: «ورأيت امرأة  
 رأسها رأس خنزير وبدنها بدن الحمار وعليها ألف لون من العذاب، وأُيت امرأة على صورة  
 الكلب والنار تدخل في دبرها وتخرج من فيها والملائكة يضربون رأسها وبدنها بمقامع من  
 نار» - إلى قوله - عليه السلام -: «وأما التي كان رأسها رأس خنزير وبدنها بدن الحمار فإنها  
 كانت نائمة كذابة؛ وأما التي كانت على صورة الكلب والنار تدخل في دبرها وتخرج من فيها  
 فإنها كانت قنية نواحة حاسدة، الخ»<sup>١</sup>.

وأما دريت ان الزمخشري في الكشاف، والبيضاوي في انوار التنزيل، والطبرسي في  
 مجمع البيان، في تفسير قوله - سبحانه -: «يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» من سورة  
 التبا نقلوا الحديث عن البراء بن عازب قال: «كان معاذ بن جبل جالساً قريباً من رسول  
 الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في منزل أبي ايوب الأنصاري، فقال معاذ: يا رسول  
 الله أرايت قول الله - تعالى - يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا، الآيات، فقال: يا معاذ  
 سألت عن عظيم من الأمر، ثم ارسل عني، ثم قال: يُحْشَرُ عشرة اصناف من أمتي أشتاتاً  
 قد ميزهم الله من المسلمين ويدل صورهم: بعضهم على صورة القردة، وبعضهم على صورة  
 الخنازير» - إلى قوله عليه السلام: فأما الذين على صورة القردة فالقتات من الناس، وأما

١. البحار (باب المعراج)، ط (الكمباني)، ج ٦، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

الذين على صورة الخنازير فأهل السُّحتِ. الحديث».

وكم لهذين الحديثين من النظائر في جوامع الفريقين، بل الأحاديث متظافرة في ذلك المعنى على حدّ التواتر المعنوي، فنسئل الله - سبحانه - فهم ما اودعت من الأسرار فيها صدر من أهل بيت العصمة والوحي.





## عين في ان الجزاء في طول العلم والعمل بل هو انفسها (٦٢)

سب - ومن تلك العيون الخلية أن الجزاء على وفق العلم والعمل؛ بل العلم والعمل نفس الجزاء. قال - عز من قائل -: «جزاء وفاقاً»<sup>(١)</sup>. وقال - سبحانه -: «كُلُّهَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مِثْلَهَا»<sup>(٢)</sup>.

وانت بعد ما حصلت ان العلم والعمل جوهران يُقومان النفس والنفس متحدة بهما وجوداً، وأن المعرفة بذر المشاهدة، وأن الملكات مواد الصور البرزخية من الأبدان المكسوبة والمكتسبة، هديت إلى أن الجزاء في طول العلم والعمل بل هو انفسها؛ وان النفس بعد المفارقة تشخصها بنفس علومها واعمالها.

فالمتأهلون جزائهم جنة اللقاء وهي جزاء العلوم الالهية. والعابدون والزاهدون جناتهم ودرجاتهم على حسب ملكاتهم وهي جزاء اعمالهم الحسنة وكذلك درجات الاشقياء على حسب ملكاتهم وهي جزاء اعمالهم السيئة. فالسعداء نصفاء طويتهم وعدالة اخلاقهم يكون قرنائهم الصور الحسان واللؤلؤ والمرجان، والاشقياء لخبث عقائدهم وردانة اخلاقهم واعوجاج عاداتهم يكون جليسهم الحميم والزقوم والعقارب والحيات اذ كما ان الاعمال مستتبعة للملكات في الدنيا بوجه، فالملكات مستتبعة للاعمال في الآخرة بوجه.

وقد دريت في العيون السالفة ان ذلك كله انما يحصل بابداع النفس تلك الصور الملمذة مثلاً في عالمها وصنعها الخاص بها فان للنفس اقتداراً على ذلك ولكنها ما دامت في هذه النشأة لا تترتب عليها آثار لضعفها واستغالتها بالمحسوسات وانها كما فيها إلا لاصحاب الكرامات خاصة من الاولياء، وأما في الآخرة فيكون ذلك لعامة الناس. والبحث عن ذلك

١. النبأ: ٢٢.

٢. البقرة: ٢٦.

على الإستقصاء محرر في كتابنا اتحاد العاقل بمعقوله .

ومن الاسرار الغامضة في هذه العين، الوصول الى وجه كون الجزاء وفقاً للعمل، كما ان ربط جميع الفروع والاثار الى الاصول والاشجار كذلك. وفي المأثور: فأنا هي اعمالكم ترد عليكم<sup>(١)</sup> ثم الغور في الروايات الواردة في هذا المعنى لعلة يسلك الطالب المستعد الى بيان تلك الأسرار ويفتح له باباً في ذلك. وقال - سبحانه - : «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»<sup>(٢)</sup>.

ومن كلام فيثاغورس الحكيم الالهي وهو من اعظم الحكماء الاقدمين: «انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية، صورة روحانية وجسمانية: فان كانت الحركات غضبية أو شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك، ويحببك عن ملاقاته النور بعد وفاتك. وان كانت الحركة عقلية صارت ملكاً تلتذ بمنادمته في دنياك وتهدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته». وكلامه الشريف قد امضاه الشريعة المحمدية البيضاء ومفاد الآيات في ذلك كثير، ولسان الروايات فيه متظافر.

وينبغي في المقام نقل طائفة من الحكمة المتعالية في ان الانسان الكائن في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية وأن صورته في الآخرة نتيجة عمله وغاية فعله: وما يشير الى أن صورة كل انسان في الآخرة نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا قوله - تعالى - في حق ابن نوح - عليه السلام - أنه عمل غير صالح، على قراءة فتح الميم. وفي القرآن آيات كثيرة دالة على أن كل ما يلاقه الانسان في الآخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الخور والقصور والفواكه وغيرها، والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها، ليست الا غايات افعاله وصور اعماله وآثار ملكاته. وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى: ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون. وقوله «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»<sup>(٣)</sup>، لم يقل مما كنتم تعملون تنبيهاً على هذا المعنى. وقوله: «جزاء أعداء الله النار»<sup>(٤)</sup>.

١. الخبر بطوله في قوت القلوب لابي طالب المكي، ط (مصر)، ١٣٨١هـ.ق، ص ٤٥٧.

٢. العنكبوت: ٧٠.

٣. تحريم: ٧.

٤. فصلت: ٢٨.



وتوضيح ذلك أن مواد الاشخاص الأخروية ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للأشجار والنطف للحيوانات والهولي للعقليات، انها هي التصورات الباطنية والتخييلات النفسانية والتأملات العقلية لأن الدار الآخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها.

فما في الدنيا له مادة جسمية تطرأ عليها صورة أو نفس من خارج باعانة اسباب خارجية واطواع وحركات فلكية، ولأجسامها الحيوانية حياة عرضية. وما في الآخرة من الجنات والأشجار والأنهار وغيرها أرواح هي بعينها صور معلقة قائمة بذاتها، حيوتها نفس ذاتها.

وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من المحور والقصور والأشجار والانهار جميعها موجودة بوجود واحد، وحيّة بحيوة واحدة. والمجموع مع وحدته الشخصية متكرر الصور، فهي الكل في وحدتها.

والانسان اذا انقطع عن الدنيا وتجرد عن لباس هذا الأدنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة، وعلمه غيباً، وغيبه شهادة، فيصير مبصراً لنتائج اعماله وافكاره؛ ومشاهداً لآثار حركاته وافعاله، قارياً لصحيفة اعماله، ولوح كتابة حسناته وسيئاته. كما قال تعالى: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانُهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً مِّنْ شُورَاهُ أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً»<sup>(١)</sup>.

ومما يدل على أن الانسان الكائن في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية ادراكية، قوله تعالى: «وَنُنشِئُكُمْ فِيهَا لَا تَعْلَمُونَ»<sup>(٢)</sup>. وقوله: «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ»<sup>(٣)</sup>. ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقاً من المادة الجسمية.

فعلم أن المرء متكون في القيامة من معلومه ومعتقده: فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة، والاماني الباطلة، والاهواء الفاسدة، تكون من اهل النار والعذاب محترقاً بنار الجحيم يكون كتابه في سجين.

وان كانت معلوماته من باب الأمور القدسية ومعرفة الله وملائكته وكتبه ورسوله،

١. الإسراء: ١٣ - ١٤.

٢. الواقعة: ٦٦.

٣. المطففين: ١٨.

السَّجَّينَ فَعِيلٌ مِنَ السَّجَنِ كَالْفَسِيقِ مِنَ الْفَسَقِ، فاللفظ يدل على ضيق المحبس وضغطته وليس إلا ضغطة الملكات الرديّة ولسان الروايات في ذلك معجبة وحاوية لأسرار لمن هو أهلها.

الباب الثاني والمستون من الفتوحات المكية في أن مراتب النار بالأعمال وفيه مطالب نفيسة في ذلك منها ما أحكيه: أهل النار هم المجرمون خاصّة الذين يقول الله فيهم: «وَأَمَّا زُورَ الْيَوْمِ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ»<sup>(١)</sup>. وهؤلاء المجرمون أربع طوائف كلّها في النار لا يخرجون منها وهم:

المتكبرون على الله كفرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله فقال «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي»<sup>(٢)</sup>، وقال: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»<sup>(٣)</sup> يرد أنه ما في السماء من اله غيري؛ وكذلك نمرود وغيره.

والطائفة الثانية المشركون وهم الذين يجعلون مع الله إلهاً آخر فقالوا ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى.

والطائفة الثالثة المعطلة وهم الذين نفوا الاله جملة واحدة فلم يثبتوا إلهاً للعالم ولا من العالم.

والطائفة الرابعة المنافقون وهم الذين أظهروا الإسلام من إحدى هؤلاء الطوائف الثلاث ليظهر الذي حكم عليهم فخافوا على دمائهم وأموالهم وذراتهم وهم في نفوسهم على ما هم عليه من اعتقاد هؤلاء الطوائف الثلاث.

فهؤلاء أربعة اصناف هم الذين هم أهل النار لا يخرجون منها من جن وانس. وإنا كانوا أربعة لأن الله تعالى ذكر عن ابليس أنه يأتينا من بين أيدينا ومن خلفنا وعن أيمننا وعن شمالكنا فيأتي للمشارك من بين يديه، ويأتي للمعطل من خلفه، ويأتي إلى المتكبر عن يمينه، ويأتي إلى المنافق من عن شماله وهو الجانب الأضعف فإنه أضعف الطوائف كما أن

١. يس : ٦٠.

٢. القصص : ٣٨.

٣. النازعات : ٢٤.

الشمال أضعف من اليمين، وجعل المتكبر من اليمين لأنه محل القوة فتكبر لقوته التي أحسها من نفسه. وجاء للمشارك من بين يديه فإنه رأى إذ كان بين يديه جهة عينية فأثبت وجود الله ولم يقدر على انكاره فجعله ابليس يشرك مع الله في الوهيته. وجاء للمعطل من خلفه فإن الخلف ما هو محل النظر فقال له ما ثم شيء أي ما في الوجود إله.

اعلم أن مواد الاشخاص الأخروية ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للأشجار، والنطف للحيوانات، والهولي للعقليات إنما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية والتأملات العقلية لأن الدار الآخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها؛ فما في الدنيا له مادة جسمانية نظراً عليها صورة أو نفس من خارج باعانة أسباب خارجية واطّباع وحركات فلكية ولأجسامها الحيوانية حياة عرضية؛ وما في الآخرة من الجنات والأشجار والأنهار وغيرها أرواح هي بعينها صور معلقة قائمة بذاتها، حياتها نفس ذاتها، وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والأشجار والأنهار جميعها موجودة بوجود واحد، وحية بحيوة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكرر الصور. والانسان اذا انقطع عن الدنيا وتجرّد عن لباس هذا الأدنى وكشف عن بصره هذا الفطاء كانت قوته الإدراكية قدرة وعلمه غيباً وغيبه شهادة فيصير مبصراً لنتائج أعماله وأفكاره، ومشاهداً لآثار حركاته وأفعاله، قارياً لصحيفة أعماله ولوح كتابة حسناته وسيئاته كما قال - تعالى -: وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانُهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ. وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً مِّنْ شُورَاهُ أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً<sup>(١)</sup>.

ومما يدل على أن الانسان الكائن في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صور نفسانية ادراكية قوله - تعالى -: «وَنُفِثْكُمْ فِيهَا لَا تَغْلُمُونَ»<sup>(٢)</sup>، وقوله: «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ»<sup>(٣)</sup>. ومعلوم أن ما في عليين ليس مخلوقاً من المادة الجسمانية فعلم أن المرء متكون في القيامة من معلومه ومعتقده فإن كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والأمانى الباطلة والأهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقاً بنار الجحيم يكون كتابه في سجين، وإن كانت معلوماته من باب الأمور القدسية ومعرفة الله وملائكته وكتبه ورسوله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الأعلى والمنزل الأرفع والقرب الأدنى والرفيق الأسنى<sup>(٤)</sup>.

٣. المطففين: ١٨.

١. الإسراء: ١٣ - ١٤.

٤. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٧٨.

٢. الواقعة: ٦١.



## عين في تجسّم الاعمال (٦٣)

سج - ومن تلك العيون المتحققة البحث عن تجسّم الأعمال. ونحن بحمد الله تعالى - قد استوفينا ذلك المبحث على الاستقصاء في كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول. وبعضهم قد عبر عنه بتمثل الاعمال، وبعضهم بتجسد الاعمال، وبعضهم بتجسّم الاعراض .

والأمر الأهم في المقام هو أن تعلم أن خزانة سعي اعمال الانسان هو الانسان نفسه كما قال - عز من قائل - : «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى»<sup>(١)</sup>، واللام للملك الحقيقي فالإنسان ليس الا سعيه ، فتبصر. قال الشيخ البهائي في الكشكول: أورد بعض المفسرين عند قوله تعالى: «وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمِيقَاتِهِمْ مِنَ الْعَذَابِ» أن العمل الصالح يقول لصاحبه يوم القيامة عند مشاهدة الأحوال: أركبني ولطال ما ركبتك في الدنيا، ويركبه ويتخطى به شدائد القيامة<sup>(٢)</sup>. وكلام هذا المفسر مفاد الأحاديث الواردة في المقام، فافهم.

وأن تعلم أن الجسم في كلماتهم قد يطلق على امر قائم بذاته فيشمل الاجسام الطبيعية والصور المثالية الخيالية والمفارقات النورية. والتجسّم في قولهم: «تجسّم الاعمال» مأخوذ من الجسم بهذا المعنى المرموز بمعناه الدهري، لأن الأعمال وان كانت بحسب صور نشأتها العنصرية أعراضاً، ولكن الملكات الحاصلة منها المتقررة في صقع النفس حقائق قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله، فان شئت قلت إن تلك الملكات قائمة بذاتها لأنها من شئون النفس واطوارها، وتلك الملكات هي مواد الصور البرزخية المثالية وما فوقها وما يتفرع

١. النجم: ٤٠ - ٤٢.

٢. الكشكول، ط (نجم الدولة)، ص ١٥٦.

عليها، فالعمل قشر والتجسم لبّه. فافهم. ونعم ما قيل. بالنظم القارسي:  
«دگر باره به وفق عالم خاص شود اعمال تو اجسام و اشخاص»  
فالأعمال متشابكة بالزمان ومتصرّمة معه واحوال متجددة قاضية ماضية للانسن  
فهي أعراض وأما ألبابها المتجسمة اي ملكاتها المتجسدة متحققة الذوات بتحقيق النفس  
فراجع الدرس الواحد والعشرين من كتابنا المذكور في الاتحاد.

قال الشيخ الأجلّ المفيد في أوائل المقالات<sup>(١)</sup>: «جاءت الأخبار الصحيحة عن النبي  
ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ أن الملائكة تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم. والفاظ  
الاخبار بذلك متقاربة: فمنها ان ملكين لله تعالى يقال لهما نكير ونكر ينزلان على الميت  
فيسألانه عن ربه وعن نبيّه وامامه فإن أجاب بالحق سلّموه إلى ملائكة النعيم. وإن أرتجّ  
عليه سلّموه إلى ملائكة العذاب.

وقيل في بعض الاخبار ان اسمي الملكين الذين ينزلان على المؤمن مبشّر وبشير.  
وقيل انه انما سمي ملكا انكافر ناكراً ونكيراً لأنه ينكر الحق وينكر ما يأتيانه به  
ويكرهه. وسمي ملكا المؤمن مبشراً وبشيراً لأنها يبشرانه من الله تعالى بالرضا والثواب  
المقيم، وأن هذين الاسمين ليسا بلقب لهما، وأنها عبارة عن فعلهما». وهكذا أفاض القبيض في علم اليقين بقوله: «يخطر بالبال أن المنكر عبارة عن جملة  
الاعمال التي فعلها الانسان في الدنيا فتمثلت في الآخرة بصورة مناسبة لها مأخوذة مما هو  
وصف الأفعال في الشرع أعني المذكور في مقابلة المعروف. والنكير هو الإنكار لغة ولا يبعد أن  
يكون الانسان إذا رأى فعله المنكر في تلك الحال انكره ووثّخ نفسه عليه فتمثل تلك الحياة  
الانكارية أو مبدؤها من النفس بعتال مناسب لتلك النشأة وقد علمت أن قوى النفس  
ومبادي آثارها كالحواس ومبادي اللحم وغير ذلك يسمى في الشرع بالملائكة الخ».

اقول إطلاق الملائكة على قوى المظاهر الوجودية في غاية الاتقان سواء كانت تلك  
القوى نفسية أو كونية، ولنا على ذلك الحكم الحكيم دلائل عقلية ونقلية. وعندنا أن جريمة:  
«وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ»<sup>(٢)</sup> ونحوها من آيات أخرى. كان  
الاستثناء فيها على صورتها المتصلة لا أن الاستثناء منقطع. ولا ينافي قولنا هذا كلامه

١. أوائل المقالات، ط ١، ص ٨٧ و ١٩٣.

٢. البقرة: ٣٤.

- سبحانه وتعالى :- «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»<sup>(١)</sup> ونحوها من آيات أخرى. فافهم وتدبر ترشد انشاء الله - تعالى - قال سبحانه: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ»<sup>(٢)</sup>. وجعل الجنة من الملائكة في قوله - تعالى - شأنه: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِيبًا» بعد قوله: «فَاسْتَفْتَيْهِمْ رَبُّكَ الْبَنَاتَ وَهُمْ الْبَنُونَ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ»<sup>(٣)</sup>. وفي آخر القبس التاسع من القيسات: «الحق ما عليه الحكماء الأهلون والمحصلون من علماء الاسلام أن الملائكة شعوب وضروب وقبائل وطبقات روحانية وهولانية، قدسانية وجسمانية وعلوية وسفلية وسماوية وارضية الخ فراجع اليه»<sup>(٤)</sup>.

تبصرة: اذا حصلت زيادة استبصار في التمثل والتجسم فاعلم ان شجرة طوبى صورة تمثل الايمان، أصلها ثابت في قلب الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين باذن ربها وكل مؤمن دوحة وفرع منها فافهم.

وفي مقابلها الزقوم: «ذَلِكَ خَيْرٌ نُزُولًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ»<sup>(٥)</sup>.

في الكافي عن امير المؤمنين - عليه السلام -: «طوبى شجرة أصلها في دار النبي صلى الله عليه وآله وسلم - وليس من مؤمن إلا وفي داره غصن منها الحديث».

وفي الوافي<sup>(٦)</sup>: «تاويل طوبى العلم، فان لكل نعيم في الجنة مثالا في الدنيا، ومثال شجرة طوبى شجرة العلوم الدينية التي اصلها في دار النبي الذي هو مدينة العلم وفي دار كل مؤمن غصن منها النعم».

وهذا التحقيق القويم في تاويل طوبى مسما افاضه استاذ صدر المتألهين في الفصل الثالث والثلاثين من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار في شجرة طوبى وشجرة زقوم حيث قال:

١. التحريم: ٦.

٢. الكهف: ٥١.

٣. الصافات: ١٥٠ - ١٦٠.

٤. القيسات: ط١، ص ٢٦٧.

٥. الصافات: ٦١ - ٦٤.

٦. الوافي، ج ٣، ص ٣٧.

«فتأويل ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية الخ»<sup>(١)</sup>.

والسدره ايضاً كطوبى وراجع في تفصيل ذلك الى شرح الفصين الخامس والسبعين وتاليه من كتابناصوص الحكم في شرح فصوص الحكم للفارابي، وإلى تعليقاتنا على الفصل الثامن عشر من تذكره آغاز وانجام للمحقق الطوسي.

تذكرة: قد تقدم التنقيب في البحث عن الجسم الأخرى في العين الرابعة أيضاً فتذكر.

تبصرة: من المسائل العويصة في المقام أن النفس بحكم اتحادها بملكاتها من العلوم والأفاعيل، هي عين ملكاتها، وأنها إذا فارقت بدنها العنصري كانت عارية عن الهولي العنصرية، فيسأل ويقال: إذا كان شأن النفس كذلك فإنها إذا فارقت بدنها العنصري يجب أن تدرك تلك الملكات دفعة واحدة بلا تجدد وتعاقب إذ القوة والإستعداد مفقودان هناك، والهولي من خاصية هذه النشأة الطبيعية والدنيا أنها هي مزرعة الآخرة، واليوم الآخر يوم الحصاد وهي دار الصور الصرفة ولا مادة ولا قوة هناك؛ فجميع ما هي من لوازم أعمال الانسان وملكاته لا بد أن يمثل لهم دفعة واحدة مع أنه لا يساعده الكتاب والسنة لورودها بتجدد الأحوال والأفعال هناك للفريقين نحو قوله - سبحانه - : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّماً نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»<sup>(٢)</sup> وقوله - تعالى شأنه - : «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّماً رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَفِيهَا خَالِدُونَ»<sup>(٣)</sup>. ونحوهما من آيات أخرى في الفريقين، وأما الروايات في دلالتها على تجدد الأحوال والأفعال فيهما فكتيرة غاية الكثرة، فكيف التوفيق؟

أقول: يمكن التفصي عن الإشكال بالفرق بين حصول تلك الملكات لدى النفس، وبين حضورها للنفس فتدبر.

ثم ان للمثاله السبزواري في تأييد القول باتحاد العاقل والمعقول من باب اتحاد المادة

١. الأسفار، ج ٤، ص ٢٠٢.

٢. النساء: ٥٧.

٣. البقرة: ٢٦.



والصورة كلاماً لعلّ التعمق فيه يوجب حلّ الإشكال؛ قال: «والمعتمد في اثبات مطلب فرفوريوس من وحدة الصورة المعقولة بالذات مع عاقلها، ما نقل عن اسكندر من باب اتحاد المادة والصورة فإن النفس في مقام العقل الهولاني في مادة المعقولات وهي صور له. ومما يؤيد ذلك مّا خطر ببالي دلالة التبدلات والتجدّات الأخروية التي وردت في الكتاب والسنة عليه مثل قول - تعالى - : «كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدُلْنَاهُمْ جُلُودًا»<sup>(١)</sup>، ومثل حركات أهل الجنة وأكلاتهم ومباشراتهم المتجددة وغير ذلك ممّا لا يحصى؛ ولولا الإتحاد ورد الإشكال بأن القوة والإستعداد هناك مفقودان إذ الهولي من خاصية هذه النشأة فلا ترتقي إلى هناك والدنيا مزرعة والآخرة دار الحصاد فإذا ن كل ما هي لوازم أعمالهم وملكاتهم في طر في اللطف والقهر لا بد أن يشاهدوها دفعة مع أنّه لا يساعده العقل والنقل ولا يمكن من المتفلسفة الواقعين في ورطة نفي العلم بالجزئيات عن الحق - تعالى - عن ذلك علواً كبيراً تصويره، فكيف يقع لأصحاب اليمين فضلاً عن أصحاب الشمال؟ ولو تيسر هذا لهؤلاء لكان لهم أعلى المقامات مع أنه لم يكن لهم من العلوم والأحوال ما يوجب، وإن أثبت هذا لصاحب العقل البسيط والمستفاد كان موجّهاً، لكن الكلام في أهل الصورة.

فنقول في حلّه تلك الدار دار الصور الصرفة ولا مادة ولا قوة هناك، وحركاتها وتبدلاتها كلّها صور بحتة، وعدم اجتماعها مكاناً وزماناً ذاتية لصورها ومقاديرها المتشكّلة وزمانها الصوري وهو الدهر الأسفل والذاتي لا يعلى، والغيبة في الأبعاد القارة، وعدم القرار في الزمان أنها هما بالذات ولو في هذه النشأة وليس بسبب الهولي حتى لو فرض عدم الهولي لكان الإمتدادات القارة وغيرها بحالها في عدم اجتماع أجزائها؛ والمدرّك ولو كان من أصحاب اليمين لم يخرج عقله النظري الذي يدور عليه التجرد الحقيقي والسعة من القوة إلى الفعل فصار ضيق الوجود إذ نشأ نفسه مدة عمره على الإتحاد بالصور المعتدّة أو الجزئيات الدائرة بنفسه بالفطرة الثانوية لو لم تتحد بالمدرّكات الصورية والمتقدّرات الخيالية لم تتضيق ولم تقع في التفرقة والغيبة التي هي من لوازم المقادير والأجسام، اين بخاك اندر شد وكل خاك شد / وان نمك اندر شد و كل پاك شد؛ فثبت دلالة هذا على اتحاد المدرّك بالمدرّك، وانحلّ الإشكال وإن كان عسر الإنحلال عنه»<sup>(٢)</sup>

١. التلّاه: ٥٦.

٢. غرر الفرائد، ط ١ ص ٣٣.

واقعة: في الليلة الثالثة من شهر شعبان المعظم من شهر سنة تسع واربعمائة بعد  
الالف من الهجرة، كان هذا المفتاق الى ربه الغني المغني في بيته في بلد قم، يقرأ سورة  
الواقعة من القرآن الكريم، فلما بلغ إلى قوله - سبحانه - «وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ  
فَنَزَلَ مِنْ جَمِيمٍ وَتَصْلِيَةٌ جَمِيمٍ، فَإِذَا تَمَثَّلَ لَهُ الْجَحِيمُ وَارْتَفَعَتْ زَبَانُتُهَا وَلَهَبُهَا، فَشَاهَدَ قَوْلَهُ - سبحانه -  
«وَبَرَزَتْ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى»<sup>(١)</sup>، شهود عيان من غير أن تمسه الجحيم وتؤذي، مع أن التمثل متحقق  
في صقع ذات المدرك لأنه نحو من الإدراك. فألهمت بأمرين أحدهما أنه يصح للإنسان  
الظاهر من الريون والأدناس والأرجاس، الحافظ للمراقبة والعندية والإخلاص، والعامل  
لصالح الأعمال والأفعال أن لا يمر بآية من الآيات القرآنية إلا أن ما تخبر عنها من أي  
واقعة كانت تحققت في الخارج أو لم تتحقق بعدُ تتمثل له على ما هي عليها، سيما إذا  
كان الإنسان ذا توجه تام وهمة وجمعية في تمثيلها ومشاهدتها فان للهمة تأثيراً معجباً فيما  
يريد الإنسان ويشتهي.

وثانيهما أن تمثل الجحيم في صقع نفسٍ وان كانت برزت لمن يرى، ولكن التمثل  
العلمي الشهودي أمر، وبروزها لنفسٍ حجمية أمر آخر، والأول لا يؤذي مدركه بل يوجب  
العلم الابتهاجي والشهود الانبساطي، بخلاف الثاني الموجب للعذاب الاليم، فتبصر.

تنبيه: قد عرفت أن خزائن سعي أعمال الإنسان هو الإنسان نفسه، فاعلم ان تجسم  
الأعمال لا يتحقق إلا في صقع ذاتك، وانت صور أعمالك وليس إلا. ونعم ما قال الشيخ  
العطاري في منطق الطير:

«باش تا از خواب بیدارت کنند	در نهاد خود گرفتارت کنند
باش تا فردا جفاهای ترا	کافریها و خطاهای ترا
پیش رویت عرضه دارند آن همه	یک یک بر تو شمارند آن همه»

## عين في أن الانسان في هذه النشأة نوع تحته أفراد، وفي الآخرة جنس تحته انواع (٦٤)

سد - ومن تلك العيون الساطعة ان الانسان في هذه النشأة نوع تحته افراد، وفي الآخرة جنس تحته انواع. وذلك لأن ملكات العلوم والأعمال في الانسان هي مواد صورته البرزخية، وتلك الصور اما ابدان مكسوبة ان كانت المواد حسنة، وأما ابدان مكتسبة ان كانت سيئة «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»<sup>(١)</sup>. وتلك الملكات كالارواح لتلك الاظلال أعني اجسادها البرزخية وابدانها الأخروية، وروح الارواح هي النفس الأنسانية. تفصيل ما في هذه العين بطلب في التبصرة الثالثة من الدرس الثالث والعشرين من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول<sup>(٢)</sup>.

وبما أومأنا اليه في هذه العين دريت أن النفس في هذه النشأة صورة الهيولي، وفي النشأة الآخرة هيولي الصور الغير المتناهية. فافهم. وتلك الصور كلها مثل قائمة بها قيام الفعل بفاعله. وكفاك في ذلك التعمق في هذا الحديث الشريف المروي في الكافي عن معلم الملك والملكوت مولينا الامام الصادق - عليه السلام :-

«إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْرِهِ خَرَجَ مِنْهُ مِثَالُ مَنْ قَبْرُهُ يَقُولُ لَهُ: أَبَشِّرْ بِالْكَرَامَةِ مِنَ اللَّهِ وَالسُّرُورِ، فَيَقُولُ لَهُ: بَشْرِكَ اللَّهُ بِخَيْرٍ، قَالَ: ثُمَّ يَعْضِي مَعَهُ يُبَشِّرُهُ بِمِثْلِ مَا قَالَ، وَإِذَا مَرَّ بِهِوْلٍ قَالَ: لَيْسَ هَذَا لَكَ، وَإِذَا مَرَّ بِخَيْرٍ قَالَ: هَذَا لَكَ، فَلَا يَزَالُ مَعَهُ يُؤْمِنُهُ مَا يَخَافُ وَيُبَشِّرُهُ بِمَا يُحِبُّ حَتَّى يَقِفَ مَعَهُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فَاذَا أُمِرَ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ قَالَ لَهُ الْمِثَالُ: أَبَشِّرْ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَمَرَ بِكَ إِلَى الْجَنَّةِ، قَالَ: فَيَقُولُ: مَنْ أَنْتَ رَحِمَكَ اللَّهُ تَبَشِّرُنِي مِنْ حِينَ خَرَجْتُ مِنْ قَبْرِي وَأَنْسَتَنِي فِي طَرِيقِي وَخَبَرْتَنِي عَنْ رَبِّي؟ قَالَ: فَيَقُولُ: أَنَا السُّرُورُ

١. البقرة: ٢٨٧.

٢. دروس اتحاد العاقل بالمعقول، ط ١، ص ٤٢٣.

الَّذِي كُنْتَ تُدْخِلُهُ عَلَى إِخْوَانِكَ فِي الدُّنْيَا خُلِقَتْ مِنْهُ لِأَبَشْرِكَ وَأَوْنِسٍ وَحَشْتِكَ»<sup>(١)</sup>.  
فَانْظُرْ فِي كَلِمَاتِهِ الْعَلِيَا - عَلَيْهِ السَّلَام - حَيْثُ قَالَ: «خَرَجَ مِنْهُ مِثَالُ مَنْ قَبْرُهُ». ثُمَّ  
قَالَ فَيَقُولُ الْمِثَالُ: «أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتَ تُدْخِلُهُ عَلَى إِخْوَانِكَ فِي الدُّنْيَا خُلِقَتْ مِنْهُ». فَيَبْصُرُ  
أَنَّ الْمَلَكَاتِ هِيَ مَوَادُّ الصُّورِ الْبَرْزَخِيَّةِ وَهِيَ قَائِمَةٌ بِالنَّفْسِ وَالْمِثْلِ هِيَ الْأَبْدَانِ  
الْآخِرِيَّةُ لَيْسَتْ بِخَارِجَةٍ مِنْ صَقْعِ النَّفْسِ؛ بَلِ الْأَبْدَانِ فِي الثَّانِيَيْنِ مَرْتَبَةٌ نَازِلَةٌ لِلنَّفْسِ.  
وَبِمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ هَدَيْتُ أَنْ كَلِمَاتِ السُّفَرَاءِ الْإِلَهِيَّةِ رَمُوزٌ تَحْتَهَا كُنُوزٌ وَقَلٌّ مِنْ وَفْقٍ إِلَى  
كَشْفِ تِلْكَ الرَّمُوزِ وَالْوَصُولِ إِلَى كُنُوزِهَا.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْحَشَرَ عَلَى عِدَّةٍ وَجْوهٍ مِنْهَا حَشَرُ الْإِنْسَانِ مَعَ أَعْمَالِهِ، وَالْفَصْلُ التَّاسِعُ مِنَ  
الْبَابِ الْحَادِي عَشَرَ مِنْ نَفْسِ الْأَسْفَارِ<sup>(٢)</sup> حَافِلٌ مَعْنَى الْحَشْرِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ. وَهَذَا الْفَصْلُ  
مِنْ غُرَرِ فُصُولِ الْبَابِ بِلِ الْكِتَابِ، وَهُوَ بَعِيدُ الْغُورِ جَدًّا قَلٌّ مِنْ غَاصٍّ فِي بَحْرِ حَقَائِقِهِ  
فَالصَّوَابُ أَنْ نَأْتِيَ بِذَلِكَ الْفَصْلِ هَاهُنَا، ثُمَّ نَتَّبِعُهُ بِالْإِشَارَةِ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْ دَقَائِقِ اسْرَارِ  
حَقَائِقِهِ، وَاللَّهُ تَعَالَى وَلِيُّ التَّوْفِيقِ؛ قَالَ - قَدَسَ سِرُّهُ الْعَزِيزُ -:

«فَصَلِّ فِي الْحَشْرِ؛ قَدْ سَبَقَ أَنَّ الْإِنْسَانَ نَوْعٌ وَاحِدٌ مُتَّفَقٌ الْفُرَادِ فِي هَذَا الْعَالَمِ، وَأَمَّا  
فِي النُّشْأَةِ الْآخِرَةِ فَانْوَاعُهُ مُتَكَثِّرَةٌ لَا تَحْصَى لِأَنَّ صُورَتَهُ النَّفْسَانِيَّةَ هِيَ مَادَّةٌ قَابِلَةٌ لُصُورِ  
آخِرِيَّةٍ شَتَّى بِحَسَبِ هَيْئَاتٍ وَمَلَكَاتٍ مَكْتَسِبَةٍ إِلَيْهَا اللَّهُ يَوْمَ الْآخِرَةِ بِصُورٍ تَنَاسِبُهَا  
فَيَحْشُرُ إِلَيْهَا وَهِيَ كَمَا قَالَ يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا فَحَشَرَ الْخَلَائِقَ مُخْتَلِفَةَ الْأَنْحَاءِ  
حَسَبِ الْأَعْمَالِ وَالْمَلَكَاتِ وَالْآرَاءِ: فَلَقُومٌ عَلَى سَبِيلِ الْوَفُودِ يَوْمَ يَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا؛  
وَلَقُومٌ عَلَى سَبِيلِ التَّعْذِيبِ وَيَوْمَ يَحْشُرُ أَعْدَاءَ اللَّهِ إِلَى النَّارِ؛ وَلَقُومٌ كَمَا قَالَ: وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ  
الْقِيَامَةِ أَعْمَى؛ وَلَقُومٌ كَمَا قَالَ: وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا؛ وَلَقُومٌ إِذَا الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ  
وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ؛ وَلَقُومٌ عَلَى سَبِيلِ التَّعْظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ  
كَقَوْلِهِ: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ»<sup>(٣)</sup>، وَقَوْلِهِ: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ»<sup>(٤)</sup>؛ وَلَقُومٌ  
وَهُمُ الْأَسَارَى كَمَا قَالَ: خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا

١. الكافي، الحديث العاشر من باب ادخال السرور على المؤمنين، ج ٢، ص ١٥٣.

٢. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ١٥٩.

٣. الزمر: ٧٣.

٤. الحجرات: ٤٦.

فَأَسْلُكُوهُ»<sup>(١)</sup>. وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه وهواه حتى انه لو أحب أحد حجراً لحشر معه لقوله تعالى: انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم، وقوله: احشروا الذين ظلموا وازواجهم، فان تكرر الأفاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيامة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته، ولا شك ان افاعيل الأشقياء المردودين انما هي بحسب همهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية، وتصوراتهم مقصورة على الأغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيامة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الأبدان سببا الأخروية بهيئاتها واشكالها المحسوسة قوالب للنفوس بهيئاتها وصفاتها المعنوية واشير اليه بقوله: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ»<sup>(٢)</sup>، وقوله: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ»<sup>(٣)</sup>؛ وفي الحديث قوله - صلى الله عليه وآله -: «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ». وقوله: «يُحْشَرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى صُورَةِ تَحْسُنٍ عِنْدَهَا الْقُرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ».

**تبصرة أخروية:** إن في داخل بدن كل انسان وممكن جوفه حيواناً صورياً بجميع أعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن، وهو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه، وهو الذي يثاب ويعاقب وليست حياته كحياة هذا البدن المركب عرضيةً واردة عليه من الخارج، وانما حياته كحياة النفس ذاتية، وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيامة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة. وهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الأقدمين كإفلاطون ومن سبقه مثل سقراط و فيثاغورس وغيرهما من الاساطين كما مرّت الإشارة؛ وكذا ما ورد في لسان النبوات، وعليه يحمل الآيات المشيرة الى التناسخ؛ وكذا قوله تعالى: «وَإِذَا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ»<sup>(٤)</sup>؛ وقوله: «وَيَوْمَ نَحْشَرُ كُلَّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ»<sup>(٥)</sup>؛

١. الحاقة: ٣٢.

٢. التكوين: ٥.

٣. الانعام: ١٢٨.

٤. النمل: ٨٢.

٥. النمل: ٨٣.

وقوله يومئذ يتفرقون؛ كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها من افواج الأمم الصامته وخرجها يوم النشور إذا بعث ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموديات والبهائم والوحوش والشیاطین.

تذكرة توضیحية: أن اجناس العوالم والنشآت ثلاثة: احديها النشأة الأولى وهي عالم الطبيعيات والمادیات الحادثات والكائنات الفاسدات، وثانيها النشأة الوسطی وهي عالم الصور المقدریات والمحسوسات الصوریات بلا مادة، وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقلیات والمثل المفارقات؛ فالنشأة الأولى بائدة دائرة متبدلة زائلة بخلاف الأخیرین وخصوصاً الثالثة وهي مأوی الكمل ومرجع الكاملین ومعاد المقربین، والانسان حقيقة مجتمع بالقوة من هذه العوالم.

والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة: مشعر الحس ومبدأ الطبع، ومشعر التخيل ومبدأ النفس، ومشعر التعقل ومبدأ العقل. والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لانها كانت قبل وجودها في مكن الامكان وكنه الخفاء كما قال تعالى: وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً، وقول - تعالى -: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»<sup>١</sup>؛ وكل ما كان وجوده اولاً بالقوة فلا بد أن يكون متدرج الحصول في اصل الوجود وكمالاته، ويكون مترقياً من الأدنى الى الأعلى ومتدرجاً من الأضعف الى الأقوى فلها في كل من نشأتها الثلاث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال. مثال ذلك الكتابة فلها قوة كما للطفل، واستعداد كما للآمي المتعلم المحصل لاسباب الكتابة وآلاتها ولكن لم يتعلم بعد، والكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لأجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة؛ وهو قد يكون محجوباً عن الكتابة ممنوعاً عنها لا لمانع داخلي بل لمانع وحجاب خارجي كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لأجل غطاء من خارج، وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجب الخارجية، فالقوة في الاحساس كما للنجنين عند كونه في الرحم، والاستعداد كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس، والكمال فيه كما للصبي حين ترعرعه. وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهیولانی والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل الفعال؛ فالاول قوة، والثاني استعداد،

والثالث كمال، والرابع فوق كمال؛ فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحدة من هذه الكمالات الثلاثة أعني الحسي والنفسي والعقلي كان مآله إلى عالمه واحكام نشأته ولوازمها؛ فمن غلب عليه نشأة الحس والاستكمال بالمستلذات الحسية، والمألوفات الدنيوية فهو بعد وفاته اليق غصة شديدة ورهين عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها، والاحساس بها انفعالات تتفعل النفس بها عند الحدوث ويزول بسرعة عنها ولا تدوم ولكن يبقى الاثر والعادة في المحبة والاشتياق فمن عشقها واشتاهاها كان كمن احب امرأ معدوماً محبة مفرطة وطلب شيئاً باطلاً طلباً شديداً وحيث لم يكن لمحبوبه اثر ولا لطلبه ثمر فهو في هذه الحال في غصة شديدة وألم دائم، كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتياتها إلا أنهم ما داموا في الدنيا يشتهيه ذلك عليهم ويزعمون ان لمحبوباتهم حقيقة فيأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام والنار مشوى لهم لانه إذا طلعت شمس الآخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات، وذابت باسرافها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجميد بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فبقي المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقاً بنار الجحيم معذباً بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الأشرار ومهوى الفسقة والكفار.

وإن غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الآخرة ونار جهنم وآلامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار.

وان غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقلية المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط أن يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن اغراض النفس والهوى وعن مشتيات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم.

وليعلم أن الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن يتيسر إلا للطائفة الأخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع أن الفرض الأصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ الاصيل والاشتياق الى رضوان الله تعالى، وليت شعري كيف يشتااق ويتوجه نحو المبدأ الأول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما.

فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تعالى يتوقف على العلم به، والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لأن العلم هو الغاية القصوى. قلت: نعم العلم هو الأول والآخر والمبدأ والمنتهى ولكن لا ينزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف، فالذي هو مبدأ أصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني أو الاعتقاد التقليدي لساكن النفس فان ذلك مما يصلح لأن يصير مبدأ العمل للخير، والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية.

اقول: هذا آخر ما افاده في الفصل المذكور ونقلناه بتمامه، وأما تلك الاسرار الموعودة المخزونة فيه فهي ما يلي:

- ١- منها أن الانسان في هذه النشأة نوع تحته افراد، وفي النشأة الآخرة جنس تحته انواع. حيث قال: «ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم» - الى قوله: «كثرة لا تحصى».
- ٢- ومنها أن النفس الانسانية في هذه النشأة صورة الهولي، وفي النشأة الآخرة هولي الصور الأخروية. حيث قال: «لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصور أخروية شتى».
- ٣- ومنها أن البدن المكسوب أو المكتسب من افعال النفس، ومنتش من مكنن ذاته، والابدان الأخروية تبرز عن بطون النفوس بحسب بذور ملكات فيها. وتلك الابدان من صور مناسبة لتلك الملكات. حيث قال: «بحسب هيئات الخ».
- ٤- ومنها أن حشر الخلائق مختلفة على حسب الأعمال والملكات والآراء، فان النيات ايضاً يؤثر في الانسان تأثيراً عجيباً. قال - عز من قائل :- «وَإِنْ تُبْذَرُوا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ»<sup>(١)</sup> والروايات في ذلك كثيرة.

- ٥- ومنها أن تلك الابدان صور بلا مادة طبيعية، وحيوانات حيوتها هي حياة النفس لأنها بارزة من مكنن ذاتها وصارت من شئونها. حيث قال: «تبصرة أخروية، ان في داخل



بدن كل انسان ويمكن جوفه حيوانا صوريا الخ». يعنى حيوانا صورياً بلامادة طبيعية.

٦- ومنها ان العلم مشخّص البدن الانساني، كما ان العلم هو مشخّص الروح الانسانية، فالعلم والعمل جوهران يتشخص الانسان من حيث هو انسان بهما، وهذا الروح والبدن كلاهما أخرويان. حيث قال «كسبتها النفس بيدها العلامة، واما الروح فبها كسبتها النفس بيدها العلامة».

٧- ومنها أن تعلق النفس بتلك الابدان البارزة منها هو التناسخ الصحيح الدائر في السنة الأقدمين وشريعة سيد المرسلين. حيث قال: «وهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين الخ».

٨- ومنها ان الأمر في التكوين على التثليث، كما ان التعليم مبتن عليه ايضاً. فالأول هو الفردية الأولى وغيرها، والثاني هو الاصغر والاكبر واللاوسط. وراجع ايضاً في بيان الفردية الاولى الى الفصل المحمّدي من فصوص الحكم وشرح القيصري عليه<sup>(١)</sup>. وفي بيان التثليث في التعليم الى الفصل الصالحى<sup>(٢)</sup> حيث قال الشيخ العارف العربي: فقام اصل التكوين على التثليث - الى قوله: «ثم سرى ذلك في ايجاد المعاني بالأدلة فلا بد من الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص».

٩- الانسان له كمال وفوق كمال، كما ان له تجرداً وفوق التجرد. حيث قال: فالاول قوة، والثاني اسعداد، والثالث كمال، والرابع فوق كمال. فهذه كلّها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته.

١٠- ان هذا الزهد الحقيقي لا ينال الا بالعلم. حيث قال: «وليعلم ان الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن يتيسر الا للطائفة الأخيرة وهم العرفاء الكاملون، دون الجهال الناسكين. مع ان الغرض الاصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل، والتوجه التام الى المبدأ الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تعالى. وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدء الأول ودار كرامته من لا يعرفها ولا يتصورهما. الخ».

اقول: في الباب السابع والستين من مصباح الشريعة: «التقوى ماءٌ ينفجر من عين

١- شرح القيصري، ط ١، ص ٤٧١.

٢- المصدر، ص ٢٦٦.

المعرفة بالله تعالى». فالتقوى بدون المعرفة لا يتحقق أصلاً فالمعرفة أمام التقوى ومنبعها واصلها وهي فرعها.

فقوله: «وإذا الوحوش حشرت»، أي الاناسي الذين يحشرون على صور بذور ما اكتسبوا. وقوله: «يا معشر الجن»، أي معشر الاناسي الذين تصوروا بصورتها طين الجن، قد استكثرتهم من الانس. الا ترى الى قوله في التبصرة الأخيرة من هذا الفصل بعد نقل عدة من الآيات قال في بيانها: «كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها من افواج الأمم الصامته وخروجها يوم النشور اذا بعث ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والمؤذيات والبهائم والوحوش والحيوانات».

١١- ومنها ان الصور العقلية النورية في النشأة الثالثة من النظام الوجودي الصمدي صعوداً هي المثل الالهية. وقد صنفنا في هذا السر المستتر رسالة فريدة قد استوفينا فيها ما يجب أن يحقق حوله من المسائل العقلية والمطالب العرفانية معاضدة بمنطق الوحي ومعضاة به.

١٢- ومنها أن الحركة في الجوهر جارية في النشأة الأولى الطبيعية دون الآخرين حيث قال: «فالنشأة الأولى بائدة دائرة متبدلة زائلة بخلاف الاخيرتين وخصوصاً الثالثة وهي مأوى الكمل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين».

ثم ان فيه اشارة لطيفة الى اتحاد العاقل بالمعقول حيث قال: «وهي مأوى الكمل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين»، فافهم.

١٣- ومنها الاشارة الى تطابق الكونين أي العالم وآدم كان أحدهما على وزان الآخر حيث ان نشأت كل واحد منها ثلاث وهي الطبع والمثال والعقل حيث قال: «ان اجناس العوالم والنشآت ثلاثة: احديها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات، والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات.

وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المفداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة.

وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات. فالنشأة الاولى بائدة دائرة متبدلة زائلة، بخلاف الاخيرتين؛ وخصوصاً الثالثة وهي مأوى للكمل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين.

والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة: مشعر الحس ومبدأه الطبع، ومشعر التخيل ومبدأه النفس، ومشعر العقل.

والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقها هي بالقوة في نشأتها الثلاث لأنها كانت قبل وجودها في ممكن الامكان وكنتم الخفاء كما - تعالى - : «وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً»<sup>(١)</sup>؛ وقوله - تعالى - : «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً»<sup>(٢)</sup>. وكل ما كان وجوده أولاً بالقوة فلا بد أن يكون متدرج الحصول في اصل الوجود وكمالاته. ويكون مترقياً من الأدنى الى الاعلى، ومتدرجاً من الاضعف الى الاقوى. فلها في كل من نشأتها الثلاث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال.

اقول: ان الانسان يطلع بهاله من النشآت على ما يسانخها من نشآت العالم فيطبعه يكسب العلم بالطبيعيات، وبمثاله يطلع على ما في المثال المنفصل، وبعقله على المثل الالهية التي هي الاسماء العظام من الملائكة المقربين كالمهيمن وغيرهم. ولولا هذه البضاعة له لما كان له الخروج من القوة الى الفعل بتحصيل الملكات الكريمة العلمية والعملية. ومن تفوه بعدم امكان تحصيل المعارف وكسب العلوم فهو بمعزل عن التحقيق، وتطرده يدا العقل والنقل وهذا هو منطق الوحي: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»<sup>(٣)</sup> وقد تقدم بيان الكريمة في العيون السابقة.

وقال سبحانه: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عِلْمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»<sup>(٤)</sup>. وقال - عز من قائل - : «ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً»<sup>(٥)</sup> وقال - تعالى شأنه - : «قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٦)</sup> وقال - عز وجل - : «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً»<sup>(٧)</sup>. وآيات أخرى في ذلك كثيرة جداً، والاحاديث الواردة عن بيت العصمة والوحي في التحريض على التعلم والتعليم متظافرة.

١٤- ومنها التعبير عن الحركة في الجوهر بالتبدل تأسيساً بالصحف العرفانية، حيث قال: فالنشأة الاولى بائدة دائرة متبدلة. وقال القيصري في الفصل الحادي عشر من فصول

١. مريم: ٩.

٢. الدهر: ١.

٣. النحل: ٧٩.

٤. العلق: ٤ - ٥.

٥. الأنفال: ٣٠.

٦. يونس: ١٠٢.

٧. طه: ١١٥.

شرحه على فصوص الحكم: ومن أكتحل عينه بنور الايمان وتنور قلبه بطلوع شمس العيان يجد اعيان العالم دائماً متبدلة وتعيناتها متزائلة كما قال - تعالى -: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خُلُقٍ جَدِيدٍ»<sup>١٩</sup>.

١٥- ومنها الإشارة الى معاد الانسان بحسب حشره مع واحدة من تلك النشئات وذلك لان الدنيا مزرعة الآخرة فقال: «وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها: العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل الفعال، فالاول قوة والثاني استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال. فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته. فمن غلب عليه واحدة من هذه ائكالات الثلاثة أعني الحسي والنفسي والعقلي كان مآله الى عالمه واحكام نشأته ولوازمها: فمن غلب عليه نشأة الحس والاستكمال بالمستلذات الحسية والمألوفات الدنيوية فهو بعد وفاته اليق غصة شديدة ورهين عذاب اليم.

وان غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحوورها وقصورها والخوف من عذاب الآخرة ونار جهنم وآلامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار. وإن غلبت عليه القوة العقلية واستكملت باذراك العقلية المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقرين والقيام في صف الملائكة العليين؛ بشرط أن يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن أغراض النفس والهوى وعن مشتبهات الدنيا فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم».

اقول: نقلت كلامه الشريف بتلخيص منا. ولعمري ما فاض من قلمه القويم في حشر النفوس الى نشئاتها الثلاث عين الصواب وقصل الخطاب وهو لبُّ لباب ما جاء به الكتاب والسنة بلا ارتياب فان الجزاء نفس العمل والانسان ليس الا فعلة؛ والعلم والعمل جوهران يتحد بهما النفس وجوداً بل الأمر أرفع من الاتحاد لما قلنا من ان الجزاء نفس العلم والعمل وقد اشرنا الى بعض الآيات والروايات في ذلك في تضاعيف الكتاب وتقدم بحثه في العين الثانية والستين.

١٦- ومنها أن المراد من أزواج أهل الجنة، هو غايات أعمالهم الكائنة في اصقاع دوائهم وهي أزواجهم أي قرنائهم القائمة بهم، حيث قال: وبالجمللة كل أحد إلى غاية سعيه وعمله، وإلى ما يحبّه وهواه حتى أنه لو أحب أحد حجراً لحشر معه لقوله - تعالى - : «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ»<sup>(١)</sup>، وقوله: «احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ»<sup>(٢)</sup>.

ومن افادات المثاله السبزواري في شرح الاسماء، كلامه في اطلاقات لفظ الزوج في القرآن وغيره، حيث قال: «ان الزوج يقال لواحد من القرنين من الذكر والأنثى في الحيوان وغيره كزوج الخف والتعل كما قال في القاموس . ويقال للثنين هما زوجان، وهما زوج. وفي الجمع فسر الزوجين في قوله تعالى: «وإِنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى»<sup>(٣)</sup> بالصنفين. وقال النسفي جاء في القرآن لأشياء: للبعل، قال - تعالى - : «حتى تنكح زوجاً»؛ وللبعلة قال - تعالى - : «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ»؛ وللذكر والأنثى من كل حيوان، قال - تعالى - : «فاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ»؛ وللشفع، قال - تعالى - : «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»؛ وللصنف، قال تعالى: «كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً»؛ ولللون، قال - تعالى - : «مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» أي لون حسن؛ وللشبه، قال - تعالى - : «خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا»<sup>(٤)</sup>؛ وللقرين، قال - تعالى - : «احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ»<sup>(٥)</sup>.

اقول: قوله حتى لو أحب أحد حجراً لحشر معه، ناظر إلى ما روى عن آل العصمة - عليهم السلام - ففي الحديث الرابع من المجلس السابع والعشرين من أمالي الصدوق<sup>(٦)</sup> بإسناده عن الريان بن شبيب قال دخلت على الرضا - عليه السلام - في أول يوم من المحرم فساق الحديث إلى قوله - عليه السلام - : «يَا ابْنَ شَبِيبٍ إِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ مَعَنَا فِي الدَّرَجَاتِ الْعُلَى مِنَ الْجَنَانِ فَأَحْزَنُ لِحُزْنِنَا وَأَفْرَحُ لَفَرَحِنَا، وَعَلَيْكَ بِوَلَايَتِنَا فَلَوْ أَنَّ رَجُلًا تَوَلَّى حَجْرًا لَحَشَرَهُ اللَّهُ مَعَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

١. الانبياء: ٩٩.

٢. الصافات: ٢٤.

٣. النجم: ٤٥.

٤. الصافات: ٢٢.

٥. شرح الاسماء، ط (الناصري)، ص ١٥٠.

٦. أمالي الصدوق، ط ١، ص ٧٩.

وفي سابع البحار<sup>(١)</sup>: تفسير العياشي عن بريد بن معاوية العجلي قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام اذ دخل عليه قادم من خراسان ماشياً فاخرج رجله وقد تغلفنا، وقال: اما والله ما جاء بي من حيث جئت إلا حبكم اهل البيت؛ فقال ابو جعفر - عليه السلام -: وَاللَّهِ لَوْ أَحْبَبْنَا حَجْرٌ خَشَرَهُ اللَّهُ مَعَنَا، وَهَلْ الدِّينَ إِلَّا الْحُبُّ؟ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»، وقال: «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ، وَهَلْ الدِّينَ إِلَّا الْحُبُّ؟»

وفي الباب الثالث عشر من سادس البحار<sup>(٢)</sup> عن علل الشرائع بإسناده عن انس قال: «جاء رجل من اهل البادية - وكان يعجبنا أن يأتي الرجل من اهل البادية يسأل النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فقال: يا رسول الله متى قيام الساعة؟ فحضرت الصلوة فلما قضى صلوته قال: أَيُّ السَّائِلِ عَنِ السَّاعَةِ - قال: أنا يا رَسُولَ اللَّهِ؛ قال: فَمَا أُعِدَّتْ لَهَا؟ قال: وَاللَّهِ مَا أُعِدَّتْ لَهَا مِنْ كَثِيرِ عَمَلٍ صَلَوةٍ وَلَا صَوْمٍ إِلَّا إِنِّي أَحَبُّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ. فقال النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ. قال انس: فما رأيتُ المسلمين فَرِحُوا بَعْدَ الْإِسْلَامِ بِشَيْءٍ أَشَدَّ مِنْ فَرِحِهِمْ بِهَذَا».

اقول: اني كنت شديد الحب بنسخة مخطوطة من كتاب، وقد رأيت في واقعة معجبة انها مستجنة في صقع ذاتي لا تنفك مني؛ وبعد ما آلت النفس الى حالها المعهودة تذكرت قوله - عليه السلام -: لو ان رجلاً تولى حجراً لحشره الله معه يوم القيامة.

وفي واقعة أخرى رأيت سورة الأنبياء بتمامها مكتوبة في سر ذاتي بخط حسن جلي وقد كنت حفظتها في مدى ايام وقرأتها عن ظهر قلبي، وبعدما عادت النفس عنها الى حالها المألوف تذكرت قوله - عليه السلام -: «المرء مع من أحب».

١٧- ومنها الاشارة الى أن ما يحشر مع الانسان من الافعال هي الجاها لا قشورها وتلك الالباب هي الملكات الحاصلة من الافعال وهي بذور الصور الأخروية الكامنة في مزرعة النفس، فقال: «ان تكرار الافاعيل يوجب حدوث الملكات».

١٨- ومنها أن تلك الملكات تتصور في القيامة بصور تناسبها، وتلك المناسبة بين الصورة وملكاتها قد بينت في روايات عديدة تصدقها لطائف الآيات القرآنية، فقال: «وكل

١. البحار، باب ثواب حبهم عليهم السلام، ط ١، ج ٧، ص ٣٧٧.

٢. آل عمران: ٣١.

٣. البحار، ط ١، ص ١٩٥، ج ٦.

ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيامة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته. ولا شك ان افاعيل الاشقياء المرذوقين انما هي بحسب همهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية، وتصوراتهم مقصورة على الأغراض الشهوية البهيمية، والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم في القيامة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان سيما الأخروية بهيئاتها واشكالها المحسوسة قوالب للنفوس بهيئاتها وصفاتها المعنوية. واشير اليه بقوله: تعالى اذا الوحوش حشرت. وقوله: يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس؛ وفي الحديث قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ»، وقوله: بعض الناس يحشر على صورة تحسن عندها القردة والخنازير».

بيان: وانما قال: سيما الأخروية، لأن ظهور تلك الملكات بصورها الأخروية بمناسبة بينها اتم من ظهورها بالابدان العنصرية وذلك لان تلك الابدان عارية عن المواد الطبيعية العائقة عن ظهورها التام فتظهر بصورها الأخروية على صراحها، بخلاف هذه الابدان المعنوية بها؛ ولذا كانت احكامها الظاهرة هيها اظلال تلك الاحكام الظاهرة هناك قال - عز من قائل -: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»<sup>(١)</sup> واليوم هو ظهور الشيء وما في هيها بالنسبة الى عوالمها الأولى ليل وما هناك بالنسبة الى هيها يوم.

قال الوصي - عليه السلام -: «اتَّقُوا نَاراً حَرُّهَا شَدِيدٌ وَقَعْرُهَا بَعِيدٌ»<sup>(٢)</sup> وانما كانت نارها كذلك لان نار الآخرة عارية عن المادة واحكامها الطبيعية، ونار هذه النشأة لها عائقة مادية تمنعها عن أن تكون بتلك الاوصاف التي للنار الأخروية.

وفي باب النار من ثالث البحار<sup>(٣)</sup> نقلاً عن تفسير الشيخ الأجل علي بن ابراهيم القمي أحد مشايخ الكليني - قدس سرهما - قال ابو عبد الله - عليه السلام - «إِنَّ نَارَكُمْ هَذِهِ جِزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جِزْءاً مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ، وَقَدْ أُطْفِئَتْ سَبْعِينَ مَرَّةً بِالْمَاءِ ثُمَّ التَّهَبَّتْ وَلَوْ لَا ذَلِكَ مَا اسْتَطَاعَ آدَمِيُّ أَنْ يَطْلِقَهَا؛ الْحَدِيثُ».

ان قلت: ما معنى تجرد نار الآخرة، وهل هي جوهر مجرد قائم بذاته وقد تحقق بالبرهان والعرفان أن كل مجرد قائم بذاته فهو عقل وعاقل ومعقول؟

١. الطارق: ٩.

٢. الخطبة ١١٨ من النهج.

٣. البحار، ط ١، ج ٣، ص ٣٧٤.

قلت: قد حررنا الجواب عنه في شرحنا على المختار السابع والعشرين من كتب النهج المعنون بقول الرضي: «ومن عهد الله عليه الصلوة والسلام الى محمد بن ابي بكر حين قلده مصر» ومن كلامه - عليه السلام - في العهد: «فَمَنْ أَقْرَبُ إِلَى الْجَنَّةِ مِنْ عَامِلِهَا، وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَى النَّارِ مِنْ عَامِلِهَا» - الى قوله: «فاحذروا ناراً قعرؤها بعيد وحرها شديد وعذابها جديد».

وأما ما اهديناه في الشرح فهو ما يلي:

قوله عليه السلام: «فمن اقرب الخ» تحت هذا الكلام سر لمن كان له قلب، لانه - عليه السلام - قال: «فمن اقرب الى الجنة من عامل الجنة»، وكذا من اقرب الى النار من عامل النار؟ فمن عمل الحسنات فهو عامل الجنة، ومن ارتكب السيئات فهو عامل النار. ولم يقل - عليه السلام -: فمن اقرب الى الجنة ممن عمل ما يجره الى الجنة، أو من اقرب الى النار ممن عمل ما يدخله النار، ونحوهما من العبارات؛ فمن عمل الحسنات فهو عامل جنته، ومن عمل السيئات فهو عامل ناره، فتبصر.

قال - تعالى -: «كَذَلِكَ يُرِيهِمْ أَعْمَالَهُمْ خَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ»<sup>١</sup>.

وقال - تعالى -: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»<sup>٢</sup>.

وقال - تعالى -: «وَلَا تُحْزَنُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»<sup>٣</sup> لم يقل بما كنتم أو مما كنتم أو نحوهما، فتدبر.

قوله عليه السلام: «فاحذروا ناراً الخ» أما كونها بعيدة القعر فلأنها من دار الآخرة، وقال - عز من قائل -: «وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وأن الدار الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون»<sup>٤</sup> فنارها حية بحياتها الذاتية لها؛ فإذا اضفت كلامه هذا الى قوله - عليه السلام -: «ومن اقرب الى النار من عاملها» ينتج انها ليست من عالم الخلق، بل هو من عالم الامر، وكل ما في عالم الامر غير متصفة بصفات الخلق الناقصة المحدودة جداً، المستحيلة المتبدلة أنا فانا؛ فظهر معنى كونها بعيدة القعر لمن وقف على ما اشرنا اليها موجزة.

قال بعض الاعاظم: ومن أعجب ما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وآله -

٣. يس : ٥٤.

٤. العنكبوت : ٦٥.

١. البقرة : ١٦٨.

٢. آل عمران : ٣٠.



أنه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هذه عظيمة فارتاعوا فقال - صلى الله عليه وآله -: «أَتَعْرِفُونَ مَا هَذِهِ الْهَدَّةُ؟» قالوا: الله ورسوله اعلم، قال: حَجَرٌ أُلْقِيَ مِنْ أَعْلَى جَهَنَّمَ مُنْذُ سَبْعِينَ سَنَةً، الْآنَ وَصَلَ إِلَى قَعْرِهَا، فَكَانَ وَصُولُهُ إِلَى قَعْرِهَا وَسُقُوطُهُ فِيهَا هَذِهِ الْهَدَّةُ؛ فَمَا فَرَّغَ مِنْ كَلَامِهِ - عليه السلام - إِلَّا وَالصَّرَاحُ فِي دَارِ مَنَافِقٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ قَدْ مَاتَ وَكَانَ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -: اللَّهُ أَكْبَرُ؛ فَعَلِمَ عُلَمَاءُ الصَّحَابَةِ أَنَّ هَذَا الْحَجَرُ هُوَ ذَلِكَ الْمُنَافِقُ، وَأَنَّهُ مِنْذُ خَلَقَهُ اللَّهُ يَهْوَى فِي جَهَنَّمَ وَبَلَغَ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً فَلَمَّا مَاتَ حَصَلَ فِي قَعْرِهَا، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ»<sup>(١)</sup>، فَكَانَ سَمْعَتُهُمْ تِلْكَ الْهَدَّةَ الَّتِي اسْمَعَهُمُ اللَّهُ لِيَعْتَبَرُوا. فَانْظُرْ مَا أَعْجَبَ كَلَامَ النَّبِيِّ وَمَا الْطَفُّ تَعْرِيفُهُ وَمَا اغْرَبَ كَلَامُهُ؟.

وأما كونها شديدة الحرِّ فلأن النار مادامت في كسوة المادة الدنيوية لا يظهر سلطان أثرها، والمادة تعوقها عن ذلك وكأنها مغمورة تحت رماد فإذا حصلت منها وخرجت عن حجابها تؤثر أثرها التام.

وأما أن عذابها جديد فكان أمير المؤمنين روي له الفداء يشير بقوله هذا إلى قوله - تعالى -: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُضِلُّهُمْ نَارًا كُلاًمَا نَضْجَتْ جُلُودُهُمْ يَدْلُتْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً»<sup>(٢)</sup>.

فانت بالتأمل فيها اهدينا إليك تعلم أن نار الآخرة جوهر من جواهر عالم الأمر عارية عن المادة واحكامها، والكبرى الكلية في السؤال صادقة عليها، فافهم.

تبصرة: قد تقرر في الكتب المتداولة الميزانية أن الإنسان نوع واحد حقيقي تحته أفراد؛ وتحقق في هذه العيون أن الإنسان جنس تحته أنواع، والقولان بظاهرهما متنافيان، ولكنك بالتأمل فيما أهديناك إليك تجد التوفيق بينهما وتحكم بعدم تنافيهما؛ وذلك بأن الإنسان نوع واحد تحته الأفراد بحسب الظاهر والمقام البشري، وجنس تحته الأنواع بحسب

١. النساء: ١٤٥.

٢. النساء: ٥٧.

٣. شرح النهج للمؤلف، ط ١، ج ٥ ص ٨٨.

الباطن والأخلاق النفسانية. أو نوع ما دام نفسها بالقوة، وجنس إذا صارت بالفعل في طرف اللطف أو في طرف القهر. أو نوع في الدنيا، وجنس في الآخرة أي يوم تبلى السرائر، ومآل هذا الوجه إلى الأول. فالأخلاق أرواح تتشبع بصورها المناسبة لها مناسبة الأبدان الحيوانية الطبيعية لأرواحها في هذا العالم الطبيعي إلا أن تلك صور برزخية دائمة.



## عين في أن لذات النفس وآلامها في هذه النشأة من مقولة الانفعال، وفي الآخرة من مقولة الفعل (٦٥)

سه -ومن تلك العيون التي مائها عذب فرات أن لذات النفس وآلامها في هذه  
النشأة من مقولة الانفعال، وفي النشأة الآخرة من مقولة الفعل، ففي الفصل الثالث من  
الباب الحادي عشر من نفس الأسفار<sup>(١)</sup>: «لذات الآخرة وآلامها ليست من مقولة لذات  
الدنيا وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها  
انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها، بخلاف اللذات الأخروية فانها  
ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حيث افعالها.

ولما كان الفعل والانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في امر ذاتي، فكذا اللذة  
الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس إحديهما بالأخرى،  
ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال؛ فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه  
اعلى وأتم واشرف منهاها على ترك هذه اللذات الفانية التي اذا امعن فيها ينقلب هناك بعينها  
آلام وموذيات.

فينبغي للانسان أن يلطف نفسه، ويصفي جوهره، ويزهّد في الدنيا، ويحصل ههنا  
قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل السعادات الباقيات حتى اذا خرج من القوة الى  
الفعل وانتقل من النقص الى الكمال وبرز من الأغشية والقشور والاجداث والقبور ويحصل  
له ما في الصدور، كان جميع ما يتمناه وهواه حاضراً لديه ومتمثلاً بين يديه؛ بل ليس في القيامة  
للنفوس إلا ما قصدته ونوته، فان كان مقصودها ومناها اموراً صحيحة حقّة فازت بها فوزاً  
عظيماً، وان كانت اموراً زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية  
والغضبية والعقائد الوهمية الشيطانية فأتتها وانفسخت صورتها واضمحلت مادتها وبقيت

١. الأسفار ط ١، ج ٤، ص ١٥٥.

الحسرة والندامة والغصة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتقاد بها.

وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة في جنة الآخرة اضمحلال الحمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها.

وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل. فاذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيامة بعد غروبها في افق الاجسام الكائنة في ليل الدنيا، يلحقهم من التوحش والاضطراب ما يلحق الخفافيش.

والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف. او تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الاكوان والنشآت. وإلا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل.

وكذلك جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة، الغرض فيها تنبيه النفوس العامة عن احوال الآخرة، كما قال: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَّا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»<sup>(١)</sup>. فالامثال للناس والتعقل للعالمين. ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم إدراك روح المعنى وحقيقته إلا في قالب محسوس مُحَاكِ لها فان كلاً من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها.

وكذلك جميع المحسوسات الطبيعية مُنْثَل واشباح لأنواعها العقلية. وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية. ومن أراد تعريف نشأة أخرى لمن لم يصر بعد من أهلها، ولم يتجاوز عن نشأته التي يكون فيها فلا يمكن له ذلك الا بوجه التمثيل. ولجل ذلك بناء الشرائع الحققة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات». تعليقاتنا على الفصل السادس من تذكره آغاز وآنجام ، وما في التذكرة، بيان لما في هذه العين.

نكتة: انت بالتدبر في ما تقدم من العين الاحدى والستين الى هذه العين - تعلم أن الحكم الحكيم عند المحقق ان الجنة والنار في الارواح أي في النفوس الانسانية، وغيره

متوهم بأن تلك الارواح في الجنة والنار. فافهم. وأعمل رويتك في ادراك هذه النكتة العليا  
والبغية القصوى، ثم انظر فيك هل انت جنة او نار؟ ولست الا سعيك وليس للانسان إلا  
ما سعى. وتقدم الاشارة الى تلك النكتة العليا المعاضدة بكلام الوصي - عليه السلام - في  
آخر العين السابعة، فتذكر.





## عين في التمكن من معرفة النفس، والعجز عن معرفتها (٦٦)

سو - ومن تلك العيون المنهمة كلمات مشايخ اهل المعرفة حول التمكن من معرفة النفس، والعجز عن معرفتها.

قال الشيخ البهائي في بيان الحديث الاربعين من كتابه الاربعين حديثاً، ما هذا لفظه في معرفة النفس: «وقد تحير العقلاء في حقيقتها، واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفتها، حتى قال بعض الأعلام: إن قول امير المؤمنين - عليه السلام -: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» معناه أنه كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس لا يمكن التوصل الى معرفة الرب؛ وقوله عزّ وعلا: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>(١)</sup> ما يعضد ذلك».

اقول يعلم تحير العقلاء في حقيقتها بما تقدم في العين الرابعة من اختلاف آراءهم في النفس الناطقة على زهاء مائة قول.

وقد تقدم كلام صاحب الأسفار في العين التاسعة في تكون جوهر النفس هل هي جسمية الحدوث أو روحانية، من «أن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم؛ بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، وما هذا شأنه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته» الخ.

اقول: التعبير بالصعب والعسر في ادراك حقيقة النفس كما في الأسفار حسن، لا التعبير بالمحال وعدم التمكن مطلقاً كما في تعبيرات الآخرين. وذلك لما دريت في ديباجة الكتاب من أن المعرفة نظرية فكرية، وشهودية ذوقية؛ والنظر الفكري رؤية عن بعد،

والشهودية الذوقية هو الوجدان والكشف؛ وأن معرفة النفس ممّا لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنة ومشاهدات سرية لا تحصل إلا برياضات ومجاهدات وتلك المكاشفات والمشاهدات هي في الحقيقة تخطي النفس الى عالم المقارقات.

اعلم ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة، والوجود بها هو وجود ليس بجوهر ولا عرض، فهي بنفسها متحصلة ومتميزة كما هو شأن الوجود المبسط على هياكل الماهيات البسيطة والمركبة، وحقيقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهود الحضوري وهذا المطلب السامي مبرهن في عدة مواضع من الحكمة المتعالية المشهورة بالأسفار، فان شئت فراجع الى الفصلين السابع والثامن من المرحلة الرابعة من العلم الكلي في مباحث الماهية من الأسفار<sup>(١)</sup>.

والى الفصل الثالث من المقالة الأولى من القسم الرابع من الجواهر والاعراض منه حيث قال: «اعلم أن الفصول البسيطة مجهولة الأسماء إلا باللوازم، ولا يجوز أن يكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس»<sup>(٢)</sup>.

والى آخر الفصل الخامس من الفن الرابع من الجواهر والاعراض ايضاً حيث قال: «تحصيل عرشي، قد سبق منّا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية ما يتنور منه وينكشف أن الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة»<sup>(٣)</sup>.

والى الفصل السابع من الموقف الاول من الفن الاول من آلهيات الأسفار حيث قال: «حقيقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهود الحضوري».

والى الفصل الثالث من الباب السابع من نفس الأسفار حيث قال: «والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارضها الادراكية»<sup>(٤)</sup> الخ.

والى تعليقاته على الشفاء حيث قال: «كلمة عرشية، إن الذي هدانا الله بنوره

١. الأسفار، ط ١ ج ١، ص ١١٨ - ١٢٠.

٢. المصدر، ج ٢، ط ١، ص ٥٦.

٣. المصدر، ج ٢، ص ١٥٤.

٤. المصدر، ج ٢، ص ٨٢.



واقاض على قلبنا بفضلُه هو أن الصور التوعية ليست بجواهر ولا بأعراض، هي وجودات خاصة<sup>(١)</sup>.

والفرض أن معرفة النفس بالفكر النظري أمر، ومعرفتها بالشهود الحضورى أمر آخر، والأولى رقيقة الثانية، والثانية حقيقتها؛ كما ان معرفتها بالأجمال أمر، وبالتفصيل أمر آخر. وما نطق به اساطين الفن تارة بالترغيب في معرفتها، وأخرى بالصعب والعسر والعجز ونحوها من التعبيرات فهو في الحقيقة راجع الى الوجهين المذكورين من الفكر النظري والشهود الذوقي، أو الى الوجهين الاجمالي والتفصيلي. وكيف كان، ان الانسان فطر على أن يعرف نفسه قبل أي معرفة كان، وكما تقدم الحديث في الديباجة: «اعلمكم بنفسه اعلمكم بربه». نعم العقل والكشف قاصران عن كنه حقيقة النفس من حيث ان حقيقة الوجود الصمدي مأخوذة في حقيقتها، والى هذا المعنى اشار الشيخ الأكبر في قصيدة له:

«ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وانتمو فيه»  
ولكن هذا المعنى لا يختص بمعرفة النفس فقط، كما قال: «ولست أدرك من شيء حقيقته» فالمعرفة الشهودية على قدر سعة جدول المدرك المتصل بالبحر الوجودي الصمدي أمر، والمعرفة بالكنه أمر آخر

«من هستم واين هستى موجى است زديانى  
كانرا نبود قعر وكانرا نبود ساحل»  
والثاني لا يتحصل لما سواه سبحانه عنت الوجوه للحي القيوم، ولا يحيطون به علماً. فهيها ثلاثة امور: معرفة النفس بالفكر النظري، ومعرفتها الشهودية الذوقية على قدر جدولها الوجودي، ومعرفتها بالكنه بمعنى الإحاطة بالوجود الصمدي؛ والأول سهل، والثاني صعب، والثالث محال في معرفة أي شيء كان.

وتحس لما اشبعنا البحث عن ذلك في رسالتنا انه الحق<sup>(٢)</sup>، واشرنا الى بعض مطالبه في الديباجة وفي النكتة الخامسة عشرة من الف نكتة ونكتة، ونقلنا اربعين حديثاً في النكتة الخاتمة منها في الحث على معرفتها والترغيب فيها، وصنّفنا رسالة في تفسير الحديث «من عرف

١. الشفاء بتعليقات صدر المناهين، ط ١، ص ٧٣.

٢. رسالة، ط ١، ص ٣٣٨ - ٣٥٢.

نفسه فقد عرف ربه» وذكرنا وجوه المعاني المستفادة منه فيها، رأينا عدم الاقتحام في البحث عنه في المقام أولى.

فنختم الكتاب هيهنا حامدين لله سبحانه. وقد بلغ عدد العيون مطابقاً لعدد الجلالة جل جلاله على وضعها الطبيعي بلا إعمال روية، وأجراء قصد منا في ذلك. وقد اوجب ذلك لهذا الفقير زيادة حيرة وانطقه تأسيساً برسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في قوله: «رَبُّ زِدْنِي فِيكَ تَحِيْرًا» والانسان مظهر الجلالة.

نعم عيون مسائل النفس لا تنتهي الى حد محدود. وللنفس في كل مسألة من المسائل الالهية والكونية حتى البحث عن الاسماء المستأثرة، قدم صدق راسخ ثابت. ولا يقرأ الانسان من كتاب الوجود القرآني والفرقاني حرفاً، إلا ويقرأه أولاً في صحيفة ذاته كما اشار اليه مولانا الامام ثامن الحجج السلطان ابو الحسن علي بن موسى الرضا - صلوات الله عليهم - : «قَدْ عَلِمَ أُولُوا الْأَلْبَابِ أَنَّ مَا هُنَاكَ لَا يُعْلَمُ إِلَّا بِهَا هِيْهَنَا»<sup>(١)</sup>.

سبحان الله ما اعظم شأن الانسان، خلقه على مثاله ذاتاً وصفاتاً وافعالاً؟ وفي الحديث أنه سئل أمير المؤمنين - عليه السلام - : هل رأيت رجلاً؟ قال - عليه السلام - : نَعَمْ وَإِلَى الْآنِ اسْأَلُ عَنْهُ، فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ؟ فَقَالَ أَنَا الطُّيْنُ؛ فَقُلْتُ: مَنْ أَيْنَ؟ فَقَالَ: مِنَ الطُّيْنِ؛ فَقُلْتُ: إِلَى أَيْنَ؟ فَقَالَ: إِلَى الطُّيْنِ؛ فَقُلْتُ: أَنَا أَنْتَ؟ فَقَالَ: أَنْتَ أَبُو تُرَابٍ حَاشَاكَ هَذَا مِنَ الدُّنْيَا فِي الدُّنْيَا؛ أَنَا أَنَا أَنَا أَنَا ذات الذوات في الذات أو للذات.

وهذا الحديث قد شرحه المحقق القمي صاحب القوانين والغنائم، وقد أحسن وأجاد؛ وعليه تعليقات أنيقة رفيعة من المتأله المولى علي النوري، والكل مطبوع في آخر الغنائم<sup>(٢)</sup> فلا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم.

وعن فيثاغورس الحكيم أنه قال: «إِنْ ذَاتاً رُوحَانِيَّةً قُتِلَتْ إِلَى الْمَعَارِفِ، فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا طَبَاعُكَ التَّامُّ»<sup>(٣)</sup>.

جعلنا الله تعالى وإياكم من اهل المراقبة والحضور، ورزقنا العرفان بما هو في صحيفة النفس مسطور، ووفقنا للاعتلاء الى فهم الخطاب المحمدي الذي هو نور العين وعين النور.

١. تفسير البرهان، ط ١، ج ١، ص ٦١٢ وآخر الباب ٦٤ - من توحيد الصدوق.

٢. الغنائم، ط ١، ص ٧٥٧.

٣. الأسفار، ط ١، ج ٤، ص ٨٩.



وقد وقع الفراغ من تصنيف شرح العيون في شرح العيون بعون ربي واهب المنح  
والعطايا في يوم الخميس الثاني من ذي الحجة الحرام من شهر سنة تسع وأربعمائة  
بعد الألف من الهجرة الحتمية على هجرها آلاف التحية والثناء (= ١٥٤٠ ر ١٣٦٨ هـ ش)  
في المدينة الفاضلة قم.

دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحَبُّهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخِرُ دَعْوُهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ  
العَالَمِينَ. وَأَنَا الْعَبْدُ الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الطُّبْرِي الْأَمْلِي - الْمَدْعُو بِحَسَنٍ زَادَهُ أَمْلِي - سَقَاهُ  
اللَّهُ وَجْمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ شَرَاباً طَهُوراً».

